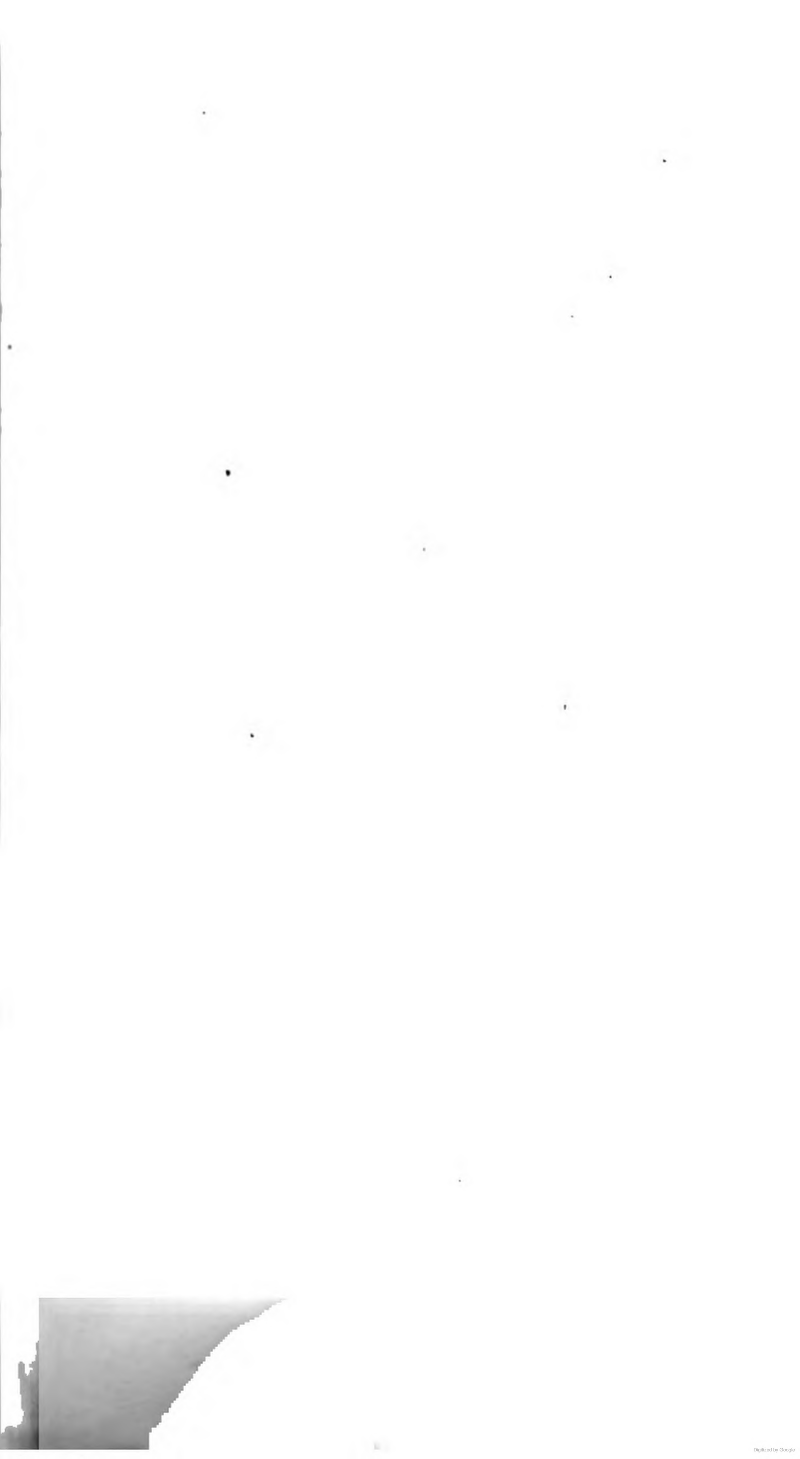











778



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1838.

Eilfter Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1838.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

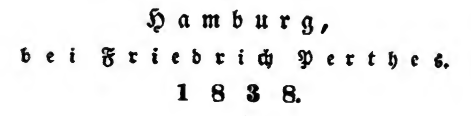
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 erstes Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.



Inhalt des Jahrgangs 1838.

Erstes Heft.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Abhandlungen.



1.

Ueber die wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie oder Theorie der Seelsorge.

Von
Alex. Schweizer,
Professor der Theologie in Zürich.

Einleitung.

Daß unter den verschiedenen Disciplinen der praktischen Theologie gerade die Theorie der Seelsorge noch am wenigsten ihre wissenschaftliche Construction gefunden hat, wird nicht geleugnet werden können. Daher mag eine kurze kritische Andeutung der Hauptgebrechen hinreichen, um einen positiven Versuch zur Förderung der Sache zu rechtfertigen. — Wie wichtig neben der öffentlichen Thätigkeit des Geistlichen im Cultus, d. h. neben der liturgischen und homiletischen, so wie neben der katechetischen Amtsführung gerade die Seelsorge sey, ist von allen denen erkannt worden, welche bemüht sind, das kirchliche Leben zu heben. So ist mit Recht ein großes Gewicht auf sie gelegt in den trefflichen „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland. Berlin 1814. S. 145." Daß aber gerade die wissenschaftliche Construction der Theorie zur seelsorgenden Praxis nöthig sey, können nur diejenigen bezweifeln,

welche überhaupt meinen, es gebe ein sicheres Handeln, ohne daß sein Begriff aufgefaßt sey, und es gebe ein Wissen um einzelne Dinge, ohne daß deren organischer Zusammenhang mit allem übrigen dazu Gehörigen ebenfalls erkannt werde.

Hängt vielmehr im Wissen wie im Seyn Alles zusammen und versteht man gar kein Einzelnes ohne die Auffassung seines Zusammenhanges mit allem Uebrigen, noch weniger eine Disciplin ohne die mit ihr zusammengehörigen: so kann auch die Theorie der Seelsorge nicht gefördert werden, außer im Zusammenhange mit den übrigen praktischen Disciplinen. Daher mußte der Verfasser, bevor er mit Ausführung einzelner Disciplinen der praktischen Theologie beginnen konnte, den ganzen Umfang derselben encyklopädisch festzustellen suchen und das Verhältniß aller ihrer Disciplinen sowohl unter einander, als zum Begriffe des Ganzen, sich klar gemacht haben. Die Ergebnisse finden sich in einer Abhandlung über Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie, Leipzig 1836, auf welche hier Bezug genommen wird, da sie hinwieder bewährt werden soll durch die Darlegung der ihr gemäßen Constructionsweise gerade der schwierigsten Disciplin.

Die ganze praktische Theologie ist Theorie oder Kunstwissenschaft von den kirchlichen Thätigkeiten, wobei, um sie von der sogenannten theoretischen zu unterscheiden, näher beizufügen ist, sofern sie einen bestimmten Organismus hervorrufen oder in demselben sich bewegen, also von den organischen Thätigkeiten des kirchlichen Lebens, einerseits von denen, durch welche die Kirche sich constituirt, sich eine Verfassung gibt und handhabt, deren letzte die Aufstellung des Klerus seyn muß; dieß die Theorie der Kirchenverfassung oder des Kirchenregimentes. Vom aufgestellten Klerus aus gehen nun die kirchendienstlichen Thätigkeiten, für welche die

Theorie des Kirchendienstes sich bildet a). Da die Kleriker kirchenregimentlich vertheilt sind auf die Gemeinden, so bezieht sich der Kirchendienst des Geistlichen auf seine Gemeinde. Diese hat er vor sich zunächst als Totalität, seine Thätigkeit in dieser Hinsicht ist eine öffentliche, ist die Thätigkeit im öffentlichen Gottesdienste; ihre Disciplin also Theorie des Cultus. Die Gemeinde erscheint außerhalb dieses Gebietes als aus Einzelnen bestehend, folglich gibt es Thätigkeiten des Geistlichen auf die Einzelnen als solche; jenen öffentlichen gegenüber sind es Privatthätigkeiten, sofern sie jedesmal nur gewisse Einzelne betreffen und nicht vor dem Forum der ganzen Gemeinde vor sich gehen; die Theorie ist Pastoraltheologie oder Theorie der Seelsorge. Die lebendige Gemeinde besteht endlich nothwendiger Weise aus sich reproducirenden Einzelwesen, indem die Sterbenden ersetzt werden müssen durch neu in die Gemeinde Hineintretende. In dieser Hinsicht übt der Geistliche gewinnende, ins christliche Gemeindeleben hineinführende, halieutische Thätigkeit; ihre Theorie heißt passend Halieutik; die Objecte der Thätigkeit sind zu betrachten als noch nicht Christen, noch nicht in die lebendige Gemeinde aufgenommen.

In diesen drei Gebieten des Kirchendienstes stellen sich nun überall die zwei Momente, aus denen der Begriff des Kirchendienstes besteht, als Gegensatz heraus; das eine Moment ist das Beauftragt-, also Gebundenseyn, nämlich durch kirchenregimentliche Anordnungen; das an-

a) Eine Recension im lit. Anzeiger macht unsrer Eintheilungsweise den Vorwurf, sie sey bloß formal; so könnte die prakt. Theologie jeder nichtchristlichen Gemeinschaft auch eingetheilt werden. Wir wüßten aber nicht, daß es sich mit der theoretischen Theologie anders verhielte; Exegese, Glaubenslehre u. s. w. müßte es offenbar auch für eine muhammedanische Theologie geben bei noch so verschiedenem Inhalte.

dere Moment ist das der freien Individualität, die der Geistliche nicht aufgeben, sondern als Agens mit benutzen soll. Die Gesundheit des Verhältnisses dieser beiden Elemente besteht darin, daß die Individualität des einzelnen Geistlichen eine lebendige Ausprägung der gemeinsamen religiösen Beschaffenheit seiner Kirche sey; jede Alteration dieses Verhältnisses setzt Krankheit und Corruptionen voraus. Vermöge dieses Gegensatzes besteht der Lebensverlauf des Cultus darin, daß er eine mehr gebundene und eine mehr freie Seite ausbildet; jene ist das liturgische, diese das homiletische Gebiet, die Theorie Liturgik und Homiletik. Auch im dritten Gebiete, in der Halieutik, tritt dieser Gegensatz heraus, indem der Geistliche nach bindenden Vorschriften handelt, wo er Objecte ins Gemeindeleben hinein gewinnen soll, die mit der Gemeinde in bestimmten Verhältnissen stehen, wie es mit der nachwachsenden Jugend der Fall ist. Die Theorie der gebundenen halieutischen Thätigkeit ist die Katechetik; freier und individueller handelt dagegen der Geistliche, wo er für Gemeinde und Kirche Menschen will gewinnen helfen, die in keinem bestimmten Verhältnisse zu ihr stehen, daher auch die Kirchenverfassung ihn hier nicht so positiv beauftragt und bindet. Für dieses Gebiet muß entstehen eine freie Halieutik, d. h. Theorie des Missions- und Proselytenwesens a), wie schon Schleiermacher sie vorgeschlagen hat, aber ohne Erfolg, so lange man die Katechetik nicht als halieutisch ansehen will. — Nach andern Principien hat Nitzsch eingetheilt. Ihm ist das kirchliche Handeln begründend und bewahrend, theils auf die Gemeinde, theils auf die Einzelnen gerichtet, und so entsteht seine Liturgik, Didaktik, Politik und

a) Das Wort hat nur zufällig um des Mißbrauchs willen einen üblen Nebenbegriff erhalten, der aber nicht bewegen kann, es aufzugeben. Wer gar keine proselytische Tendenz hat, hat auch keinen lebendigen und bestimmten Glauben, daher auch die Liebe nicht.

Pädeutik, wozu das Verhältniß unsrer Eintheilung im angeführten Schriftchen angegeben wurde. Eine im lit. Anzeiger 1836 Nr. 17. vorgeschlagene Eintheilung stimmt mit der unsrigen überein, obgleich sie ihr entgegen aufgeführt wird; die neulich von Marheinecke in der Zeitschrift für speculative Theologie gegebene dreifache Eintheilung konnte noch nicht benutzt werden, würde aber gerade an der hier zu behandelnden Disciplin nichts ändern.

Ist nun diese Grundansicht richtig, so wird auch im zweiten Gebiete, in der Seelsorge, die auf Einzelne oder Theile derer, welche schon in der Gemeinde sind, sich richtet, derselbe Gegensatz des Gebundenen und Freien eine Haupteintheilung geben müssen; wir haben jedoch vorher den Begriff und Umfang dieses Gebietes zu bestimmen, und suchen

I. Begriff und Umfang der pastoralen Thätigkeit.

Wie der Name schon, so ist auch der Umfang dieses Gebietes nichts weniger als festgestellt; ja nicht einmal über den Begriff der Seelsorge gibt es eine gehörige Uebereinstimmung unter den Lehrern der praktischen Theologie.

Zunächst wird der Name Pastoraltheologie bald enger, bald weiter gefaßt. Einige bezeichnen damit das ganze Gebiet der praktischen Theologie, wie Kaiser, Gräffe, Harms und viele Aeltere; Andre scheinen zur Seelsorge wenigstens noch die Katechetik ins Pastoralgebiet zu rechnen, wie Schleiermacher in der „Darstellung des theol. Studiums," indem sie die sämmtlichen Thätigkeiten, welche auf Einzelne oder einzelne Theile der Gemeinde gerichtet sind, pastorale nennen, seyen sie nun minderjährige oder volljährige, schon in die Gemeinde völlig aufgenommen oder nicht; Andere endlich geben nur der Seelsorge, mit Ausschluß also der Katechetik, diese Be-

nennung, wie Nösselt in der „Anweisung zur Bildung angehender Theologen, 3r Bd.", Niemeyer in seiner „Homiletik, Pastoralwissenschaft und Liturgik, 5te Aufl. Halle 1807," Haas im „Geistlichen Beruf. Gießen 1834."

Nimmt man noch hinzu, daß neben die Seelsorge, wie von Danz in den „Wissenschaften des geistlichen Berufs, Jena 1824," noch eine Lehre von der kirchlichen Disciplin, ja ein Anhang über Pfarramtsverwaltungskunde hingestellt wurde; oder, wie von Gräffe in der „Pastoraltheologie" (d. h. praktischen Theologie), eine Administration der Pfarr- und Kirchengüter und ein Verhalten des Predigers in besondern Verhältnissen; oder wie im „Lehrbuche der Pastoralwissenschaft (was denselben Umfang bezeichnen soll) von Köster, Kiel 1827," unter der auch irgendwie in unser Gebiet gehörigen sogenannten Pastoralklugheit ein Abschnitt vom Eintritt ins Predigtamt handelt und einer vom Austritt: so gewinnt man leicht die Ueberzeugung, mit dem Namen sey auch der Umfang unsrer Disciplin noch in allgemeinem Schwanken und Wanken begriffen, was freilich bei Hüffel und Harms in dieser noch ganz allgemeinen Region nicht der Fall ist.

Soll hier eine Sichtung gefunden werden, so ist vor Allem aufmerksam zu machen auf einen Gegensatz, der mehr oder minder überall aufgefunden werden kann; man ahnte oder fand theilweise ein sehr formelles, äußerliches Gebiet, das Gräffe wenigstens als Administration der Pfarr- und Kirchengüter aufführt, Danz mit dem Namen Pfarramtsverwaltung nicht übel bezeichnet hat, anderswo auch als Kirchendisciplin und Zucht auftritt, wie bei Kaiser und Köster, mag es nun bald, wie in den citirten Lehrbüchern, bei den höchsten Eintheilungsprincipien schon sich ergeben, bald tiefer unten in bloße Unterabtheilungen sich versteckt und vertheilt haben und nur als einzelne Kapitel zum Vorscheine kommen,

wie bei Harms „Pastoraltheologie drittes Buch: Der Pastor; Kiel 1834," wo er von Pfarrökonomie, Schulinspectur, Baurissen, Pachtcontracten, Kleesamen u. dgl. spricht.

Ganz verschieden von diesem äußerlichen Gebiete machte sich ein anderes inneres geltend, welches P. Fr. Ach. Nitzsch als Pastoralklugheit, Leipz. 1791, bearbeitete, von Andern dagegen, die, wie Schleiermacher und Rosenkranz in der Encyklopädie diese als Klugheit gefaßte Disciplin an die äußerste Grenze verwiesen oder völlig aufgaben, lieber eigentliche Seelsorge, auch etwa Pastoralweisheit genannt wird; eine Disciplin, aus welcher, wenn sie als Klugheitssache angesehen wurde, besonders häufig einzelne Stücke speciell angebaut wurden, z. B. Thyne: „Briefe die Simplicität der Prediger betreffend," oder: „Ueber die theologische Gravität, drei Beantwortungen einer Preisfrage, herausgegeben von Beyer, Leipz. 1791," oder (Köhler): „Versuch einer consequenten Beantwortung der Frage, ob es sich für einen Prediger gezieme, Maurer zu werden, Leipz. 1815," u. dergl. mehr. —

So unbestimmt nun auch alles dieses dasteht nach seinem Verhältnisse zu unsrer Disciplin, z. B. auch noch bei Hüffel, welcher auch nicht ganz deutlich alle äußern und innern Obliegenheiten des Geistlichen unterscheidet und daher die Unterscheidung dann nicht vollständig benutzt; so wird doch Niemand verkennen, daß durch Alles ein solcher Gegensatz mehr äußerer amtsverwaltender Thätigkeiten und mehr innerer, wenn auch oft nur als Klugheitssache angeschauter, Seelsorge, hindurchgeht, mit solcher Uebereinstimmung im Allgemeinen wenigstens, daß dieser Gegensatz schwerlich bloß zufällig so gefunden wurde, sondern nothwendig in der Sache selbst zu liegen scheint. Die Disciplin der mehr äußern Obliegenheiten müßte an äußerlich festgestellte Vorschriften, in denen der Wille der

Gemeinschaft sich ausspricht, die der mehr innern an individuelleres Pflichtgefühl und Gewissenhaftigkeit sich halten.

Dieser innern Natur der Sache wird man nachgehen müssen, um den Gegensatz als einen bestimmten, obersten Eintheilungsgrund unseres Gebietes vollständig zu begreifen; indeß können wir nicht eintheilen wollen, bevor wir die Einheit des Gebietes nach Umfang und Begriff erkannt haben, die, wie das Bisherige zeigt, nichts weniger als schon erkannt ist.

1. Ausscheidung der pastoralen Thätigkeit von den übrigen Thätigkeiten.

Es scheint, daß leider ein Gebiet, wie wir es suchen, mehr nur als Zusammenfassung überschüssiger, d. h. in die andern, bestimmter angeschauten Disciplinen nicht hineingehender, Thätigkeiten des Geistlichen entstanden ist, wie Harms in seinem vielfach trefflichen Pastor sagt: „Was gehört hinein? Die ganze Thätigkeit des Amtes, die nicht öffentliche Lehre und ministerielle Handlung ist, die aber doch gefordert, wenigstens erwartet wird." — Man fühlte, daß nach Aufstellung der Homiletik, Katechetik und später entstandenen Liturgik noch mancherlei übrig blieb, welches von einer vollständigen praktischen Theologie doch auch nicht ganz übergangen werden könne; alle diese Stücke nahm man zusammen, suchte ihnen einige allgemeine Rubriken, wie Pfarramtsverwaltung, Pastoralklugheit, Seelsorge u. s. w., und brachte nun mit ungleichem Glück und Geschick jene Stücke unter diese Titel in nichts weniger als organischem Zusammenhang aller unter einander. Wenigstens hat dieses Verfahren die gewiß nicht ganz wegzuleugnende Tendenz, aus dem Begriffe des Kirchendienstes selbst seine verschiedenen Sphären zu deduciren und so ein organisches Ganze zu suchen, bisher weit überwogen, indem erst Schleiermacher in der „kurzen Darstellung des theolog. Studiums," und Nitzsch, auf

seine Weise auch Kaiser im „Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie, Erlg. 1816." die Aufgabe strenger wissenschaftlich erkannt haben und zu lösen versuchten; Nitzsch in seinem, auch in den Studien und Kritiken angezeigten, Programme ad theologiam practicam felicius excolendam observationes. Bonnae 1831. — Ach. Nitzsch rechnet S. 9 Alles hinein, „was eine Beziehung auf die Person des Geistlichen hat, Hauswesen, Ehe, Gattin, Kinder, Ackerbau, Einnahme, Amt, Verwaltung des Gottesdienstes, Verhalten gegen jedermann." Er beginnt mit der „Wahl des geistlichen Standes und endet mit der Sorgfalt, die der Geistliche den Seinigen nach seinem Tode schuldig ist," also eine Art geistlicher Sittenlehre im Standpunkte der Klugheit, die freilich als sittliche gedacht ist, aber gar zu leicht ausartet, wenn die ergänzenden andern Tugenden nicht auch so hervortreten.

Soll nun eine bestimmte Auffassung der Einheit unsers Gebietes erlangt werden, so ist vor Allem nöthig, die dahin einschlagenden Thätigkeiten als ganz und gar im Begriffe des Kirchendienstes enthalten aufzufassen. Nicht einmal dieses aber ist ordentlich erkannt worden, indem vor Allem viele Vermischung mit Stücken aus dem Kirchenregimente sich eingeschlichen hat. Besonders Kapitel, die man als Kirchenfinanz, Kirchenpolizei, als richterliche und regierende Thätigkeiten aufgeführt hat, schweben unstet zwischen einer Theorie des Kirchendienstes und des Kirchenregimentes in der Mitte. Dieß ist mit allen den Stücken der Fall, welche wir als äußere, formellere Amtsverwaltung einer mehr innern Seelsorge gegenüber angebaut sahen. Es muß folglich ein weit bemerklicherer Zusammenhang auf dieser Seite des Pastoralgebietes mit dem Kirchenregimente stattfinden, als auf der andern, die niemals an dieser Vermischung so stark gelitten hat, und da dieses Verhältniß sich durchgehends so herausstellt, so

kann es auf keinem Zufall oder bloßen Scheine beruhen, sondern muß in der Natur der Sache gegründet seyn.

a) Ausscheidung des Pastoralgebietes von dem des Kirchenregimentes.

Es ist nun zu untersuchen, ob das äußere Gebiet der geistlichen Amtsverwaltung, so weit sie, um vorläufig mit Harms zu theilen, weder in die Theorie des Cultus, noch in die Katechetik fällt, mehr mit der Kirchenverfassung und Theorie des Kirchenregimentes zusammengehöre, oder aber wirklich mehr und bestimmter mit der innern Seelsorge Ein Gebiet ausmache, das eben unser pastorales seyn müßte. Wie verhält sich das Pastoralgebiet zu den kirchenregimentlichen Thätigkeiten? Wenn man, wie Schleiermacher, die letztern nur aufs Ganze der Kirche hingerichtet denkt, hingegen dem Kirchendienst auch eine regierende Leitung der Einzelgemeinde zutheilt: so kann nicht zweifelhaft seyn, daß eben viele der regierenden Thätigkeiten des Klerikers ins Pastoralgebiet fallen. Wir haben aber in der citirten Abhandlung gezeigt, daß die Kirchenverfassung bis in die Constituirung und Regierung der Einzelgemeinden hindurchgeführt sey und erst auf dieses hin der Geistliche auftrete mit seinem geistlichen Kirchendienste. So gehören also die gemeinderegierenden Thätigkeiten, welche nur das im Leben Erhalten und Behaupten der Kirchenverfassung bis ins Kleinste hinaus ausmachen, so gut ins Kirchenregiment, wie die Regierung der ganzen Kirche. Dasselbe hat auch Nitzsch erkannt, wenn er in jenem Programme die pastoralen Thätigkeiten, deren Theorie er Pädeutik nennt, neben die politica sacra oder Theorie des Kirchenregimentes hinstellt, also dieser keineswegs einverleibt, nicht einmal theilweise. Hat man nun das Kirchenregiment aufgefaßt als bis in die Einzelgemeinden hinaus verzweigt, so wird sich der Kirchendienst des Klerikers bestimmt davon unterscheiden lassen, der pastorale so gut, wie

der homiletische, liturgische und katechetische. Denn würde das Kirchenregiment auch dem Seelsorger einen Antheil wenigstens am Gemeinderegimente zuweisen, hätte also der Pfarrer auch kirchenregimentliche Thätigkeit mit im Cyklus seiner Thätigkeiten, so würde er für dieselben keineswegs in der Theorie des Kirchendienstes, sondern, so wie die obersten Kirchenbehörden, in der Theorie des Kirchenregimentes die wissenschaftliche Anleitung suchen; ein sehr glückliches Verhältniß, indem so der Geistliche auch diesen Theil der praktischen Theologie studiren muß. Alles aber, was er als Geistlicher für seine Gemeinde thut und seinen einzig auf die Mittheilung des christlich-kirchlichen Lebens basirten geistlichen Kirchendienst ausmacht, soll seine Leitung finden in der Theorie des Kirchendienstes. Fragt sich daher, ob eine gegebene Thätigkeit in die eine oder in die andere Theorie gehöre, so ist nur danach zu sehen, ob sie ein Theil des geistlichen Kirchendienstes oder ob es eine kirchenregimentliche Thätigkeit sey, die zufällig dem Geistlichen übertragen ist, aber eben so gut auch einem weltlichen, gebildeten Gemeindevorsteher überwiesen werden könnte. Der Umstand nun, daß etwas Kirchenregimentliches zufällig von derjenigen Person verrichtet werden soll, die gerade der Geistliche ist, nöthigt nicht, es deßwegen in die Theorie des Kirchendienstes herüberzunehmen. Noch schlimmer ist es, deßwegen, weil die betreffenden Personen einst Geistliche werden wollen, Abschnitte von der Kandidatur u. drgl. mit in die Theorie des Kirchendienstes aufzunehmen, wie fast alle Lehrbücher von Alters her es thun. Deiling in seinen Institutiones prudentiae pastoralis. Lips. 1734. hat einen ersten Abschnitt de prudentia ante muneris pastoralis susceptionem, worin ihm dann Andere, wie Ach. Nitzsch, getreulich nachfolgen, so daß auch Danz noch in den „Wissenschaften des geistlichen Berufes" unter dem Titel Pfarramtsverwaltung §. 319. zeigt, was man thun müsse, um Pfarrer zu wer-

den; man müsse ein Examen machen und klug sey es, damit nicht zu zaudern, dabei ruhig und bescheiden seyn, auch keine unredlichen Mittel anwenden, um durchzukommen. Auch Köster im „Lehrbuche der Pastoralwissenschaft" hat einen Abschnitt wenigstens vom Eintritt in das Amt getrennt von der Verwaltung des Amtes selbst. Es leuchtet ein, daß dieses Stück gar nicht ein Stück des klerikalischen Dienstes seyn kann, daß es vielmehr seinen Ort hat in der Theorie des Kirchenregimentes, wo von der Aufstellung des geistlichen Standes und den Bedingungen zum Eintritte die Rede ist. Deilings Fehler lag oben auf, wenn er de prudentia pastorali reden will und nun als ersten Abschnitt etwas bringt, das gar nicht Thätigkeit eines Pastors seyn kann, geschweige denn kirchendienstliche.

Auf diese Weise ergibt sich nun, daß das Pastoralgebiet, als ganz und gar dem Geistlichen nothwendig in seinen Kirchendienst mitgegeben, zum Kirchenregimente sich völlig so verhält wie das Cultusgebiet und das katechetische, also vor Vermischungen gerade auf dieselbe Weise zu schützen ist wie diese. In allen Gebieten des Kirchendienstes nämlich stellt sich eine Seite heraus, auf welcher der Dienst sich richten muß nach kirchenregimentlich bestimmt festgestellten Formen, während dieß auf der andern Seite, wo freiere Individualität zu handeln hat, nicht so der Fall ist. Diese Formen zeigt die Theorie des Kirchenregimentes, die des Kirchendienstes nimmt bloß Bezug auf dieselben. Wer also die in bestimmtere Formen gebrachte Seite der Pastoralthätigkeit mit dem Kirchenregimente vermischt, müßte folgerichtig auch die in Formen festgesetzte Seite der Thätigkeit des Geistlichen im Cultus, d. h. die Liturgik eben so mit der Theorie des Kirchenregimentes vermischen, wovon denn auch Spuren genug sich finden.

Diese Ausscheidung des Pastoralgebietes vom Kirchenregimente hat uns also auch den Gewinn gebracht, daß wir erkennen, jene äußere, formellere, positivere Seite der

pastoralen Thätigkeiten sey eben darum so beschaffen, weil hier Alles in kirchenregimentlich festgesetzten Formen und nach bestimmten, gesetzlichen Verordnungen ausgeübt werden soll, z. B. das Führen der Kirchenregister, das geistliche Verfahren bei Ehestreitigkeiten und Ehescheidungen, die Verwaltung der Kirchen- und Armengüter, die Ausstellung von Scheinen u. dergl.

Ist nun, was wir als Pastoralgebiet bestimmen wollen und suchen, ganz und gar außerhalb des Kirchenregimentes, ganz und gar im Kirchendienste begriffen, so ist nun eine weitere bestimmte Abgrenzung zu suchen nach einer andern Seite hin, nämlich alle christlichen Thätigkeiten, die aber nicht klerikalische sind und dem frommen Leben jedes Christen überhaupt zukommen, gehören eben so wenig in irgend ein Gebiet des Kirchendienstes, also auch nicht ins pastorale. Daher ist nöthig eine

b) Ausscheidung des Pastoralgebietes von den Thätigkeiten, die dem christlichen Leben überhaupt angehören, nicht aber specifisch dem Geistlichen, also von der christlichen Moral.

Steuerten wir vorhin einer Verwechslung der äußerlichen, in positive Formen gebrachten pastoralen Thätigkeiten mit der Theorie des Kirchenregimentes, so ist nun die entgegengesetzte Seite unsrer Thätigkeiten, auf welcher sie mehr einem innern Leben und Geschick, mehr dem freien, individuellen Ermessen und Gewissen des Geistlichen anheimgestellt sind, ins Auge zu fassen; denn diese Seite unterliegt einer noch verwirrenderen Verwechslung mit allen den allgemeinen, jedem frommen Christen oder sogar jedem Menschen zukommenden Thätigkeiten und Geschäften. Noch verwirrender hat diese Vermischung gewirkt; denn sie erzeugte in den Pastoraltheologien jenes pedantische, ängst-

liche Wesen, welches darin besteht, daß die Theorie alle möglichen Situationen, in welche ein Geistlicher kommen kann, besprechen und ihm das zu beobachtende Benehmen vorschreiben will, ohne zu untersuchen, ob er eben als Geistlicher oder vielleicht nur gerade wie jeder andere Christ und Mensch in diese Situationen hineingerathen werde. Diese Ausartung ist einerseits erschienen als Culmination des Klugheitsbegriffes, indem man eine besondre, ängstlich berechnende und abmessende Klugheit durch das ganze geistliche Wesen hindurch verbreiten wollte, was mit der Ausbildung des Rationalismus, also einer Richtung, welche die innere Uebereinstimmung des Seelsorgers mit seiner Gemeinde aufhob, auf bemerkenswerthe Weise Schritt halten mußte, anderseits aber nicht ohne hierarchisches oder doch irdisches Interesse selbst in sehr gläubige Bücher sich eingedrängt hat; in beiden Fällen war damit verbunden der Mangel an gehöriger Auffassung des Begriffs eines positiven Kirchendienstes und insbesondere der Mangel an gehörigem Festhalten des Begriffs der Seelsorge.

Der Mißgriff aber, alle möglichen Lebenssituationen und Thätigkeiten, in die nicht der klerikalische Seelsorger als solcher, sondern jeder Christ und Mensch überhaupt kommen kann, mit ins Pastoralgebiet hineinzunehmen, wirkt gerade hier um so schädlicher, als ohnedieß schon die wirklich seelsorgenden Situationen und Thätigkeiten zahlreich, ja unübersehbar genug sind, so daß nichts weniger als nöthig ist, noch Fremdartiges hineinzuschieben.

Die Größe des Umfangs hat Harms recht gut erkannt, aber eher darnach gestrebt, ihn noch mit Fremdartigem zu vermehren, als hingegen nach seiner eigenen Angabe abzugrenzen, daß das Pastorale die Amtsthätigkeiten enthalte, die nicht in den Cultus gehören; denn gerade sein Pastor erleichtert es ungemein, die hineingezogenen fremdartigen Dinge als fremdartige aufzuzeigen und die Gründe der Ausscheidung anschaulich zu machen. Er fragt seine

Zuhörer, um zu zeigen, was Alles noch ins Pastorale hineingehöre, S. 16: „Verstehen Sie sich auf Baurisse? Können Sie einen Pachtcontract aufsetzen? Wissen Sie, wie viel Kleesamen in einen Morgen Landes gesäet wird? Können Sie grob mit faulen Handwerkern umgehen, die für Rechnung der Kirche an Ihrem Hause arbeiten?" — Hier ist nun zu erinnern, daß der Pfarrer, wenn er einen Acker ansäen läßt, gerade so viel Kleesamen bedarf, wie jeder andere Christenmensch überhaupt; und lächerlich würde sich eine Pastoraltheologie machen, die solche Anleitungen geben würde, daher denn Harms selbst es nicht thut; eben so daß ein Pfarrer faule Arbeiter behandeln wird wie ein andrer Christ, wenn er sieht, daß sie fremdes Gut und Recht verletzen; eben so verhält es sich mit Baurissen und Contracten u. dergl. Kömmt Jemand in den Fall, solches wissen zu müssen, so muß er sich, sey er Pfarrer oder Laie, da umsehen, wo es zu lernen ist; die Pastoraltheologie kann nicht das ganze Leben, sofern zufällig irgendwo auch ein Pfarrer ein Stück davon kennen möchte, in ihren Bereich aufnehmen; sie kann ihm Treue in Verwaltung alles Kirchengutes zur Pflicht machen, ohne ihm zu sagen, wie er das verwalten müsse, was jeder Andre eben so anstellen wird. Harms ist nicht zu tadeln, wenn er aufmerksam macht, was Alles vorkommen könne, aber eine Pastoraltheologie wäre zu tadeln, wenn sie deßwegen das Alles aufnähme. In ihren meisten Bearbeitungen ist aber dessen noch viel vorhanden.

Entstand nun auf dieser Seite die Vermischung aus ängstlichem, nur nicht recht verstandenem Streben, alle möglichen Geschäfte mit dem Geiste des Pfarramtes zu weihen: so haben auf der andern Seite nicht ohne Zusammenhang mit dem Rationalismus Andre eine pedantische Sucht verrathen, den Pfarrer durch ihre Theorie überall an der Hand zu führen, und erziehen, so viel an ihnen liegt, abmessende, ängstliche, überall die Pastoraltheologie nachschlagende

und nur auf sie gestützte Seelsorger. Dieses Wesen hat dem geistlichen Stande nicht wenig geschadet; es ist trefflich von Jean Paul persiflirt im Hesperus, wo Pfarrer Eymann auf die Nachricht hin, daß sein Sohn einen Freund im Duell getödtet, vor Allem in Demlers Pastoraltheologie nachschlägt, „wie sich ein Pfarrer zu benehmen habe, der gehenkt werden soll." Eben so lächerlich wäre das Nachschlagen und die theoretische Anweisung jeder Thätigkeit, die nicht eine specifisch klerikalische ist, in der Pastoraltheologie.

Daher ist vor Allem darauf zu dringen, eine bestimmte Abgrenzung zu suchen, durch welche das Pastoralgebiet vom allgemeinen Leben, dessen Situationen und Thätigkeiten als etwas Besonderes und Specifisches ausgeschieden wird. Diese Abgrenzung ist schon im Begriffe des klerikalischen Dienstes gegeben, so daß wir nur in Erinnerung bringen, was Nitzsch in jenem Programme trefflich gezeigt hat. Die freie Mittheilung des christlichen Lebens aus den Erregteren an die Zurückgebliebenen ist zwar schon eine geistliche Thätigkeit; sie soll aber in bestimmten Formen sicher gestellt werden durch die Kirchenverfassung. Diese stellt daher unter bestimmten Formen und mit besondern Pflichten und Rechten ein geistliches Amt durch die zu den innern Qualificationen hinzukommende vocatio externa auf, d. h. aus dem clerus naturalis bildet sie den clerus positivus, dessen Thätigkeiten eben das Object der Theorie des Kirchendienstes sind. Also nicht Alles, was jeder fromme Christ thut und als solcher auch der Geistliche, gehört in unsre Theorie, sondern durchaus nur, was er als positiver geistlicher Beamter zu thun hat vermöge seiner von keinem andern Gemeindegliede mit ihm getheilten specifischen Stellung. Es fragt sich nun, ob denn der Geistliche nicht alle jene Thätigkeiten des clerus naturalis, d. h. frommer, ihr inneres Leben an Andere mittheilender Christen, auch fortzusetzen habe. Allerdings, aber

als Geistlicher diese Thätigkeiten, wie sie ihm nun specifisch sich gestalten, wie er auf eine besondere Weise berechtigt und verpflichtet ist, sie zu handhaben. Daher geht unser Kirchendienst nur so weit, als neben der freien, individuellen Thätigkeit oder vielmehr in ihr auch ein Beauftragt- und Gebundenseyn mit vorhanden ist in irgend einem Maße, umfaßt also nur amtliche Thätigkeiten, die, wie Harms ganz richtig sagt, vom Geistlichen gefordert oder doch erwartet werden. Hüffel hat dieß gut eingesehen, ja fast übertrieben, obgleich in der Ausführung dann nicht vollständig benutzt, wenn er I. S. 430 (der 1sten Ausg. s. Buches über Leben und Beruf des protest. Geistl.) sagt: „Der Geistliche erscheint im Gebiete der Seelsorge durchaus nur als Abgeordneter und Beauftragter." —

Gehen wir nun mit diesem Kanon durch die praktische Theologie hindurch, so wird eine Menge von hineinversetzten Stücken wieder herausfallen. Dadurch sondert sich das Pastorale vom bloß allgemeinen Leben und seinen Thätigkeiten, und weil alle Theorie nicht eigentlich das vorhandene Leben nach seiner gerade vorliegenden, mehr oder minder trüben Gestaltung darstellt, vielmehr das Leben, wie es *unter* gegebenen Verhältnissen seyn soll, so wird unsre Ausscheidung den Kirchendienst auch zu der christlichen Moral überhaupt, zu den Lebensthätigkeiten, wie sie in jedem Christen, keineswegs nur im Geistlichen seyn sollen, ins gehörige Verhältniß bringen.

Eben zur christlichen Moral hat das Pastoralgebiet eine schwankende Stellung gehabt, wie z. B. Köster S. 15 sagt: „Man habe mit Unrecht die Pastoralwissenschaft ehedem als einen Theil der christlichen Moral behandelt; denn wenn auch jede praktische Wissenschaft sich den Grundsätzen der Moral anschließen muß, so hat sie doch ihre eigenthümlichen, nur aus ihrem Gegenstande abzuleitenden Principien." — Auch Nitzsch ist auf diese Ausscheidung gekommen, da er in jenem Programme sagt: „er habe früher in

den Cyklus der praktischen Disciplinen auch noch eine specielle Ethik hineingestellt, weil der Pastor nach des Apostels Vorschrift ein Vorbild der Gemeinde seyn solle; aber diese Ethik habe ihm dann die Theorie der Seelsorge verderbt, und er habe erkannt, daß dieses Ethische, wiewohl am meisten im Pastoralen vorkommend, doch im Grunde allen Disciplinen der ganzen praktischen Theologie als dasselbe zum Grunde liegen müsse, also diese Disciplin aufgegeben." — Und so ist es auch. Die allgemeine christliche Moral unsrer evangelischen Kirche gehört zur Dogmatik und ist in der praktischen Theologie vorauszusetzen, und zwar nicht negativ bloß, sondern mit zu benutzen; sollte aber eine specielle Moral für die Geistlichen gesucht werden, so würde sie eben den Kirchendienst behandeln und als dessen Disciplinen selbst zum Vorscheine kommen, nichts von ihnen noch Verschiedenes und Besonderes seyn. Eine solche Ethik müßte daher nicht nur die Theorie der Seelsorge, sondern auch die übrigen Disciplinen verderben und zerstören, da das vollständige sittliche Bild des Geistlichen die homiletische, liturgische und katechetische Wirksamkeit mit umfassen müßte; daher diese geistliche Ethik wunderlicher Weise gerade das zerstört, als was sie hinterher selbst zum Vorscheine kömmt, wenn sie sich einmal ordentlich einzutheilen versucht. Daher wußte sich Ach. Nitzsch S. 10. nur so auszudrücken: „Von andern ebenfalls ins Fach der Pastoralwissenschaft einschlagenden Scienzen, der Casuistik, Homiletik, Katechetik und Ascetik, habe ich das Gewöhnliche beigefügt. Alle die genannten Wissenschaften vollständig zu entwickeln, gestattete mein Plan nicht. Ich habe daher das Seltene der erstern, wie die besondern Fragen in Absicht der übrigen lieber ganz übergangen." Völlig wahr aber scheint es, daß sie ihre Hauptseite im pastoralen Gebiet absetze, und diese Disciplin fast immer irgendwie versucht hat, das Totalbild des sittlichen Pastors nach allen seinen speciellen Lebensverhältnissen

hinaufzustellen, so weit sie die Seelsorge angehen. So sagt auch Hagenbach in der „Encyclopädie“ S. 335: „Die Pastoralklugheit findet ihre Principien in der christlichen Ethik. Nicht so, als ob es für den Geistlichen irgend eine besondere Moral gebe, was dem Geiste des Christenthums und des Protestantismus vollkommen zuwider wäre; allein jeder Stand der menschlichen Gesellschaft, jedes Amt der Christenheit hat bei den gleichen sittlichen Grundsätzen für Alle doch seine speciellen Pflichten, und dem Einen kann ziemen, was dem Andern unter andern Verhältnissen nicht ziemt. Daher möchte eine gesonderte Darstellung alles dessen, was den Geistlichen in seinem Amte in sittlicher Beziehung betrifft, äußerst belehrend und erweckend seyn.“ — Da er selbst noch beifügt, es werde dabei „auf die Behandlung ankommen, ob die berechnende Klugheit oder die sittlich-religiöse Bestimmung von innen vorherrsche,“ so würden wir den Namen Pastoralklugheit lieber, wie Schleiermacher, aufgeben, ohne deßwegen, wie Rosenkranz in der „Encyclopädie,“ um des fatalen Namens willen das Pastoralgebiet selbst als besondere Disciplin aufzugeben und in die Katechetik einzuschieben, wodurch freilich eine dreifache Eintheilung: Katechetik, Liturgik und Homiletik, erzielt wurde. Wir geben ihm zu, und es war nöthig, dieses zu erinnern, daß, „wenn der Prediger durch ein expreß eingerichtetes, mit Reflexion erzeugtes Betragen auf die Glieder seiner Gemeinde einwirken will, ein solcher Standpunkt jedesmal der Anfang des Pfaffenthums“ sey; wir geben zu, daß einige „Pastoralanweisungen zu einer nützlichen, salbungsvollen Heuchelei auf ein System kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten hinauslaufen;“ aber obgleich der Hauch dieses bösen Geistes fast in alle Lehrbücher hineingedrungen ist, so kann doch die Theorie der seelsorgenden Thätigkeit auf die einzelnen Gemeindeglieder nicht aufgegeben werden, die vielmehr ohne jene Corruptionen bestehen kann und soll; daher bei

Rosenkranz, trotz dem, daß er auch erwachsene Gemeindeglieder der katechetischen Thätigkeit zuweist, eine bedeutende Lücke nicht übersehen werden kann.

Ist nicht zu verkennen, daß die ganze Theorie des Kirchendienstes auch als eine specielle Moral für den geistlichen Beruf angesehen werden kann, nur freilich nicht im gemeinen Sinne, der die Moral bloß als Pflichtenlehre sich denkt; so wird man um deßwillen, weil im Pastoralgebiete die specielle Moral am ausführlichsten hervortritt, dieses Gebiet nicht aufgeben wollen, indem sonst consequenter Weise die übrigen Gebiete nothwendig dasselbe Schicksal treffen müßte. — Unten wird sich zeigen, daß in der Pastoraltheologie allerdings ein Ort vorhanden ist für pastorale Sittenlehre.

Wir halten also entschieden fest, auch das Pastorale ist und versirt ganz und gar im Begriffe des positiven Kirchendienstes; alles Kirchenregimentliche ist aus demselben auszuscheiden, nicht minder Alles, was dem christlichen Leben überhaupt angehört und in der christlichen Moral seine Leitung findet.

Wenn dieses einmal erkannt ist, so rundet sich der Umfang nun bestimmter ab, und wir haben, um ihn ganz bestimmt abzugrenzen, nur noch zu geben die

c) Ausscheidung des Pastoralen von Allem, was in die übrigen Gebiete des Kirchendienstes fällt.

α) Fast von selbst macht sich diese Ausscheidung in Beziehung auf das Gebiet des Cultus, d. h. auf Liturgik und Homiletik, die in gemeinsamer, darum öffentlicher Darstellung und dadurch Förderung des gemeinsamen Glaubens bestehen, im Liturgischen auf gebundene, im Homiletischen auf freie Weise, so nämlich, daß letzteres die lebendigen Ausprägungen gibt, welche der gemeinsame Glaube in dem Geistlichen findet. Dem gegenüber bewegt

sich alles Pastorale in speciellen Verhältnissen des Geistlichen zu den Einzelnen, daher der Name, vom Bilde des Hirten und der Heerde entlehnt, recht passend ist für dieses Gebiet.

Mit Rücksicht hierauf hat sich jedoch ein Fehler eingeschlichen, daß nämlich Einige ins Pastoralgebiet auch Thätigkeiten, welche auf die Gemeinde als Ganzes gerichtet sind, mit hineinziehen, also den Umfang zu weit ausdehnen, wovon eine nothwendige Folge ist, daß sogleich die feste Begrenzung nach der Theorie des Cultus hin verloren geht. Am einleuchtendsten wird dieser Fehler mit seinen Folgen bei Hüffel, wenn dieser I. S. 431. „zwar die specielle Behandlung des Einzelnen nicht verwirft, aber den Anfang gemacht wissen will am Allgemeinen, an der Verbesserung des Geistes einer ganzen Gemeinde, weil Wirkung aufs Ganze die specielle Seelsorge dann erst möglich mache." Von dieser Ansicht aus mußte er eben so auch sagen S. 429.: „Wir fassen Alles, was man Seelsorge, Aufsicht, Disciplin und Pädagogik nennt, zusammen unter den Begriff von Erhaltung, Befestigung und Leitung des Vereins der Gläubigen." Dadurch nun wird ja auch die Thätigkeit im Cultus, ja sogar die kirchenregimentliche mit hineingezogen. In der 2ten Auflage scheint hierin nichts verbessert, da ein Recensent derselben in Rheinwalds Repertorium ebenfalls einwenden mußte, die Seelsorge behandle nicht das Ganze, sondern die Einzelnen. Man kann also unmöglich zustimmen, wenn Hüffel die Seelsorge in allgemeine und specielle eintheilt; denn sie kann direct immer nur auf Einzelne wirken und bloß indirect wird dann durch diese aufs Ganze gewirkt; directe Wirkung aufs Ganze gibt es für den Kirchendienst nur im Cultus, weil da nur das Ganze beisammen ist. — Was übrigens hier Richtiges vorschwebte, wenn das Pastorale auf Befestigung des Gemeindevereins bezogen werden wollte, wird sich unten ergeben. — Ganz dasselbe ist Haas begegnet,

der ebenfalls im Pastoralgebiete zuerst vorbringt eine „Wirksamkeit der geistlichen Seelsorge im Ganzen der Gemeinde," unter welcher Rubrik noch außerdem nicht wenig angebracht wird, das überhaupt dem Kirchendienste nicht angehört, z. B. die Wirksamkeit auf den ökonomischen Zustand der Gemeinde; denn auf diesen Punkt hin hat der Geistliche gar nicht specifisch zu wirken, sondern so wie jedes andere fromme und einsichtsvolle Gemeindeglied, das auch ohne diesfalls belehrende Pastoraltheologie zurecht kommt. Gibt diese dergleichen Anweisung, so veranlaßt sie eine geistliche Arroganz, die sich einmischt in fremdartige Dinge, darum Mißstimmung in der Gemeinde, und zieht den Seelsorger von dem weg, was er zu besorgen verpflichtet ist. Im geordneten Cyklus der Disciplinen des Kirchendienstes gibt es eine Pastoralthätigkeit von der Wurzel aus bis in alle Zweige hindurch direct gerichtet nur auf Einzelne; daher der Versuch, alles Mögliche, darum auch Einwirkung aufs Ganze, dem Seelsorger zuzumuthen, hier dem Begriffe des Pastoralen selbst widerspricht. — Köster unterscheidet sehr gut die aufs Ganze gerichtete Thätigkeit im Cultus von der Einwirkung auf Einzelne, welche er richtig als das Gebiet der Seelsorge erkennt. Auch Nitzsch hat das Verhältniß von dieser Seite bündig dargestellt: „Ecclesia in individuis aut privatis fructus quaerit aedificationis publicae, deficientes fructus, imo deficientem aedificationem compensat, cum aegrotos, miseros visitat, peccantes corrigit, errantes in viam deducit. Quam specialem animarum curam, cum nequaquam docendo unice absolvatur, at omnes agendi modos requirat, quibus educationis notio perficitur, Paedeutica disciplina a theologis praeparari consentimus."

Nur erhebt sich ein anderes Bedenken, ob denn unsre Seelsorge (Pädeutik) nicht zu eng gefaßt werde, wenn sie, wie hier angedeutet scheint, nur die Einzelnen, sofern sie in irgend einem Sinne krank und zurückgeblieben sind, um=

fassen soll, nicht aber auch die Gesunden und Vorausschreitenden. Darüber herrscht nichts weniger als Uebereinstimmung. Wie wir die pastorale Thätigkeit aus dem auf die Gemeinde gerichteten Kirchendienste deducirt haben als die Thätigkeit auf die Einzelnen als solche, ergibt sich gar kein Grund, nur an Kranke und Zurückgebliebene zu denken. Wenn also Einige so theilen und nur die Kranken der Seelsorge zuweisen, wie z. B. Schleiermacher sagt in der „Darst. des theol. Studiums" §. 290.: „Gegenstand der Seelsorge seyen Einzelne, sofern sie hinter dem Ganzen zurückblieben," daher ihm freilich auch die Katechetik pastoral wurde; so scheint das aus ganz anderer Deduction des pastoralen Begriffes herzurühren; und wirklich würde sich nachweisen lassen, daß die so Beschränkenden Alles, was Pastoralthätigkeit heißt, nur ansehen als eine um der Unzulänglichkeit des liturgischen, homiletischen und katechetischen Wirkens willen noch nöthig gewordene, ergänzende Thätigkeit. Es könnte scheinen, auch Nitzsch gelange auf diesem Wege zu seiner Pädeutik, wenn er sagt: „fundamentales autem actiones (Didactica i. e. Homiletik und Katechetik, et Liturgica) continuari in conservatrices videmus," womit er nun die Seelsorge einführt; aber diese bloße Ergänzung muß doch wohl als Wechselverhältniß gefaßt seyn, da er neben die Pädeutik nun eben so die Theorie des Kirchenregimentes aufstellt.

Köster ist in dieser Hinsicht schwankend, da er zwar die Gesunden mit als Objecte der Seelsorge umfaßt, aber S. 119. bemerkt: „auf solche solle man nicht eben noch besonders einwirken, sondern nur ihnen die geistliche Freiheit bewahren," dann aber doch wieder, indem er die Totalität der einzelnen Objecte einzutheilen versucht, z. B. nach ihren innern Zuständen, eben so gut von Aufgeklärten und Wohlunterrichteten redet und allerdings ein besonderes Einwirken auf sie empfiehlt, als von Irrenden u. s. w. — Auch Gräffe denkt sich die Seelsorge

nur als „belehrend, bessernd und beruhigend,“ komm
dann aber mit der formell so fatalen Eintheilung der zu be
handelnden Einzelnen, in, was den Willen z. B. betriff
Tugendhafte, mittelmäßig Ehrbare un
Schlechte. Danz hingegen umfaßt bestimmt das Nach
holen wie das Erhöhen des religiösen Lebens.

Man muß sich entscheiden: Entweder ist das Pasto
ralgebiet nur da, um, was an der Wirksamkeit des Cultu
unvollkommen ist, zu ersetzen, ein Ergänzungsgebiet; dann
natürlich hat es nur Kranke zu behandeln, in denen un
irgend eines Grundes willen der Fortschritt des innern
Lebens gehemmt ist, sey es mit oder ohne ihre Schuld; —
oder das Pastoralgebiet ist für sich so gut relativ selb-
ständig wie der Cultus, so daß nicht jenes diesem nur ein-
seitig dient, sondern beide einander; dann gibt es keinen
Grund, warum die Bessern in der Gemeinde für die seel-
sorgende Wirksamkeit des Geistlichen bloße Nullen, gar
nicht vorhanden seyn sollten. Im erstern Falle hat die Pa-
storaltheologie gar nicht den Rang einer den andern coor-
dinirten, darum mit ihnen in Wechselwirkung stehenden
Disciplin; im letztern ist sie gleich berechtigt. Soll nun
offenbar der Geistliche Allen etwas seyn, auch außer dem
Cultus, muß er ferner schon darum alle Einzelnen behan-
deln, weil er ihnen nicht zum Voraus ansieht, ob sie unter
die Gleichheit mit den Uebrigen herabgesunken seyen oder
nicht; bedenkt man endlich, daß es keinen fixen Unterschied
gibt zwischen Kranken und Gesunden, sondern nur allmäh-
liche Abstufungen: so muß die Entscheidung dahin ausfal-
len, daß alle Einzelnen Gegenstände der Seelsorge seien,
mag auch der Seelsorger Einzelne so glücklich fördern, daß
seine seelsorgende Thätigkeit sich fast nur noch als frohes
Zusehen und liebende Fürbitte zu äußern hätte. Dieß erst
ist das wahre Verhältniß des Pastoralen zum Cultus, daß
nämlich beide denselben Umfang haben, nur jenes Alle zer-
streut, dieser Alle beisammen. Dieß ihre vollständige Wech-

selwirkung; nur eine auf Alle gerichtete Seelsorge sagt dem Homileten, was und wie er predigen solle; die Cultusthätigkeit ist von der pastoralen gerade so abhängig wie diese von jener; jede ergänzt die andere in demselben Maße. Der Unterschied wird sich aber freilich von selbst ergeben, daß das Kirchenregiment mehr für die Seelsorge an Kranken als an Gesunden und ohnedieß gut Fortschreitenden Aufträge geben wird, die Gesunden also mehr von der freien Seelsorge aus zu behandeln seyn werden.

Wir kommen zur letzten, schwierigern

β) Ausscheidung des Pastoralgebietes von dem halieutischen.

Mit der Frage, ob das Pastorale nur solche Einzelne, die unterhalb der Gleichheit mit der Gemeinde sich befinden, umfassen soll, oder ob Alle, auch die Besten, hängt sehr enge zusammen die Frage, wie es zum katechetischen Gebiete sich verhalte, ob beide Ein Ganzes seyen, oder jedes ein besonderes. Die Ausschließung der gesunden Seelen aus der Seelsorge ist zugleich verbunden mit einer Art Verschmelzung von Seelsorge und katechetischer Thätigkeit. Wenn Schleiermacher in seinen Vorlesungen (möchten sie doch bald erscheinen!) den Kirchendienst zu behandeln pflegte als: 1) im öffentlichen Gottesdienste zu übenden, 2) außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes, so theilte sich letztere Thätigkeit von selbst in die auf die Jugend und in die auf die einzelnen Gemeindeglieder gerichtete, so daß beides nur zwei verschiedene Seiten Eines Ganzen wären. Aber die bloße Differenz der Objecte ist eben nicht das wesentlichste Unterscheidende; wir finden beide Gebiete schon durch die Differenz der Thätigkeiten selbst aufs bestimmteste verschieden; das katechetische hat den Charakter des halieutischen, d.h. erst in die Gemeinde hineinführenden; pastoral dagegen lassen sich nur diejenigen behan-

deln, welche als schon in die Gemeinde völlig aufgenommen betrachtet werden müssen, als schon zur Heerde gehörend, deren Leitung dem Pastor kirchenregimentlich übertragen ist. Für diese Unterscheidung spricht schon die historische Entstehung der Namen, indem Christus offenbar nicht denselben Auftrag dem Petrus gab, als er ihn aufforderte, ein Menschenfischer, ein Halieute, zu werden, wie später, als er ihm sagte: Weide meine Schafe. Weiden und hüten kann man erst die Seelen, welche, sie mögen nun Schafe oder Lämmer genannt seyn, was Harms zu sehr trennen will, vorher aus der chaotischen Menschenwelt in den Organismus des Gottesreiches heraufgeführt, also schon Christi Lämmer geworden sind. Diese durch die Entstehung der Terminologie selbst nothwendig gewordene Unterscheidung, welche nur durch Willkür wieder verwischt werden konnte, ist nun von großer Wichtigkeit für Bestimmung sowohl des Umfangs als dann auch des Begriffs der pastoralen Thätigkeit. — Sobald wir dieselbe mit halieutischer Missionsthätigkeit z. B. unter heidnischen Völkern vergleichen, wird uns leicht die Zustimmung werden, daß beides qualitativ verschiedene Thätigkeiten seyen; eben darum verschieden, weil das eine pastoral ist, das andere halieutisch. Wenn wir dagegen auch das behaupten, die katechetische Thätigkeit sey völlig eben so verschieden von der pastoralen, weil auch die katechetische halieutisch sey: so erhebt sich ohne Zweifel ein ziemlich allgemeiner Widerspruch [a]; denn man ist gewohnt, die Jugend eines christlichen Volkes, zumal sie ja schon durch die Taufe aufgenommen sey in die Kirche, als Glieder der Gemeinden zu betrachten und die katechetische Thätigkeit darum als eine Sorge für schon christliche Seelen. Es

---

a) Der Recens. im lit. Anzeiger so wie Marheinecke in den Jahrb. für wiss. Kritik stimmt indeß völlig mit dieser Trennung von Katechetik und Pastoralgebiet überein.

leuchtet aber ein, daß, wenigstens wenn die Kinder nicht getauft worden wären, sie nur halieutisch behandelt werden könnten, indem man sie, die nur natürliche Menschen sind und darum noch in trübem Elemente schwimmen, erst einfangen muß in das heitere Lebenselement des christlichen Gemeingeistes. Die Frage ist also nur diese, ob die Kinder um des Umstandes willen, daß sie ohne ihren Willen getauft sind, nun aufhören Gegenstände der halieutischen Thätigkeit zu seyn, so daß die katechetische pastoral wäre, nicht aber halieutisch. Dieß ist unmöglich; die Taufe bewirkt vielmehr nur dieses, daß sie vorläufig in die Gemeinde aufgenommen, oder vielmehr zur Aufnahme förmlich destinirt, folglich auch Gegenstände vorläufiger Seelsorge sind, die aber eben durch den Erfolg halieutischer Thätigkeit, welche hier Katechetik heißt, möglich wird. Man hat also die Eintheilung der Thätigkeiten aufzugeben, welche bloß aus der Differenz ihrer Objecte hergenommen wäre. Wie ja ganz dieselben Menschen im Cultus zu behandeln sind und darum doch auch in der Seelsorge, so können theilweise ganz dieselben Menschen oder hier Kinder zugleich Gegenstände pastoraler und halieutischer, hier katechetischer Thätigkeit seyn. Seelsorge übt der Pfarrer an den Kindern, sofern er sie schon als Christen betrachtet, wenigstens als auf bestimmte Weise mit der Gemeinde schon zusammenhängend; katechetische Halieutik aber, sofern er die Kinder als noch nicht Christen betrachtet. Hiermit wird das Schwanken der Grenze von Pastoralwissenschaft und Katechetik zur Ruhe kommen und jede dieser Disciplinen bestimmter gefaßt werden. Die pastorale Thätigkeit muß ihrer Natur nach in den zu behandelnden Gemeindegliedern christliches Leben in irgend einem Grade schon voraussetzen, die katechetische Thätigkeit aber setzt ein noch nicht in der Gemeinde Seyn ihrer Objecte voraus.

Eine andere Schwierigkeit kann noch leichter gehoben

werden. Wenn nämlich die qualitative Differenz pastoraler und halieutischer Thätigkeit erkannt ist, so wird mit Rücksicht auf vorliegende Ausübung beider gefragt werden, wie weit denn ein Gemeindeglied sinken müsse, um als aus dem Gemeindeverbande herausgefallen, folglich als der pastoralen Thätigkeit entzogen und der halieutischen zugewiesen angesehen und behandelt zu werden. Da das innere Leben der Christen nicht durchsichtig ist, da es in ihm nur unendliche Abstufungen gibt zwischen dem völlig erstorbenen und dem kräftig lebenden, so könnte ja nirgends der Punkt fixirt werden, wo das Christliche anfinge völlig zu verschwinden, also an nichts Christliches mehr angeknüpft werden könnte. Dieses wird Niemand in Abrede stellen, denn es ist überhaupt unter Christenvölkern nicht möglich, daß ein Individuum jedes Bewegtseyn von christlichem Geiste verlieren könnte. Die Schwierigkeit würde nur dadurch wenigstens großen Theils beseitigt, wenn, wie Rettig sehr bedenklich in der „freien Kirche, Gießen 1832" gewollt hat, der Staat total indifferent gegen den Glauben und die Religion der Bürger würde, also der Ein- oder Austritt aus einer Religionsgesellschaft in die andere keinerlei Folgen hätte im bürgerlichen Leben; denn in diesem Falle würde aus unsrer Kirche förmlich austreten, wer einen Widerwillen gegen sie fühlte, und eben so hätte dann die Kirche wieder das Recht der Excommunication. Wie es aber jetzt steht, bleibt keine andre Auskunft als die: Wer nicht förmlich aus der Kirche tritt, ist Gegenstand der Seelsorge, qualificirt sich auch selbst als solchen, und der Geistliche behandelt ihn pastoral; wer förmlich austritt, fällt aus den dem Pfarrer anvertrauten Seelen hinweg und wird nur noch Object seyn für halieutische Thätigkeit.

Wenn endlich eingewendet würde, die beiden Thätigkeiten müßten doch mannichfach in einander eingreifen, so ist dieß zuzugeben, ja zu fordern; nur ist es gar keine Instanz gegen die bestimmte Trennung beider Disciplinen;

denn völlig eben so wird und soll z. B. die Thätigkeit im Cultus hinausgetragen werden ins Gebiet des Pastoralen, wenn Kranken und Sterbenden z. B. das heilige Abendmahl privatim gereicht wird, und umgekehrt wenn in der Kirche z. B. bei der Copulation seelsorgende Einwirkung auf Einzelne statt findet; eben so greift das Katechetische in den Cultus ein, wenn ein Jugendgottesdienst organisirt wird. Niemand wird deßwegen die verschiedenen Disciplinen vermischen und durcheinander werfen wollen. Gerade wenn man sie bestimmt scheidet, kann ihr organisches Ineinandergreifen erst recht geordnet werden.

Nachdem wir nun auf ausschließendem, negativen Wege durch Vergleichung mit allen übrigen Disciplinen der Bestimmung des Umfangs und Begriffes unserer Disciplin bedeutend vorgearbeitet haben, folgt uns die

2) Positive Bestimmung des Umfangs und Begriffs der Pastoraltheologie.

Hier sind wir nun weit genug, um die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Behandlung auch dieser Disciplin, wie Hagenbach in der Encyklopädie sie zu vertheidigen genöthigt war, feststellen zu können gegen die beachtenswerthern unter den vorgebrachten Bedenken; dahin ist aber nichts weiter zu rechnen, als nur was z. B. Ach. Nitzsch gegen die auf Universitäten vorgetragene Theorie S. 9. bemerkt, „es fehle diesen Docenten an der eigenen Erfahrung und Menschenkenntniß, daher ihre Theorien selten anwendbar seyen." Der Theoretiker wird allerdings, nur, wenn er die reiche Masse der von den Praktikern gesammelten Erfahrungen benutzt, eine anwendbare, d. h. eben die richtige Theorie zu Stande bringen; denn auch hier muß Beides zusammenwirken. Aber wenn gemeint wäre, der Praktiker könne vermöge seiner Erfahrungen die Aufgabe lösen, so wäre dieß gerade so einseitig, wie wenn der Theoretiker dieß zu können sich beredete.

Ganz dasselbe ist es, was **Harms** wieder einwendet. Durch seinen „Pastor" hat er unstreitig viel geleistet für eine christlichere und darum bessere Behandlung der Seelsorge; verdient also um so mehr Berücksichtigung auch dessen, was neben seinen Verdiensten Einfluß finden und Schaden stiften könnte. Vor Allem hat er vollständig Recht, wenn er S. 24. „nicht einstimmen will in das ungemessene Lob von dem Werthe und der Nothwendigkeit der Pastoraltheologie," welches jede in den ersten §§. sich selbst sichern zu müssen glaubt; denn wo eine Disciplin nöthig hat, sich von außenher als doch auch nothwendig und gar nützlich aufzuweisen, ist immer vorauszusetzen, sie habe ihre nothwendige Wurzel im Cyklus aller Wissenschaften noch gar nicht gefunden. Dergleichen Lehrbücher nun hat Harms vorgefunden und daher diese Nothwendigkeit ihnen nicht recht glauben können. Er hat auch darin vollkommen Recht, wenn er eben dort sagt: „diese Disciplin sey erst spät wissenschaftlich aufgeführt worden, und das Pastorat sei doch früher auch nicht durchgängig ungeschickter verwaltet worden, vielmehr seyen die Frühern vom Amte geleitet worden, während wir das Amt führen müssen;" denn alle Theorie entsteht erst, nachdem die Praxis schon eine bedeutende Entwicklung erreicht hat. Auch das ist unstreitig wahr, daß „wer sich nur erst recht ins Amt versenkt, ein Princip gefunden hat, besser als kein einziges unter Hüffels (warum nicht auch jedes andern Lehrers?) Principien, denn Beweggründe sind mehr als Regeln, so wie in der Moral." Diese Ansicht ist schon darum richtig, weil keine Theorie das Leben erzeugen, sondern nur leiten, läutern und ordnen kann, also das Leben selbst, welches der Seelsorger haben soll, im Glauben suchen und das praktische Geschick in der Uebung bilden lehrt. Da nun Harms dennoch eine Pastoralanweisung geben will und für nützlich hält, so ist nur die Frage, ob das Gebiet besser nur in Form solcher frei sich ergehender Anweisun-

gen behandelt werde, oder ob nicht die wissenschaftliche Organisation dennoch daneben gesucht werden müsse. S. 10. redet er vom Umfang und den wissenschaftlich versuchten Eintheilungen: „Das ist seines Orts nun Alles recht gut und schön, mit seinen gymnastischen Uebungen darf Niemand aufhören; allein wir fragen doch, wozu eigentlich ein allgemeiner Begriff oder ein Princip in unserer Sache nützen soll. — Was wollen wir das Leben bei dem Tode suchen! indeß die Kreuz und Queer laufen oder gar im Blinden tappen, das wollen wir doch auch nicht." — Sobald man dieses ernstlich nicht und nirgends will, so wird man eben Alles thun müssen, um es möglichst zu vermeiden, also so streng wissenschaftlich als möglich verfahren, damit man nichts Fremdartiges hineinziehe, nichts Wesentliches übersehe und nicht nur jedes Stück für sich ansehe und in zufälligen Beziehungen zu andern, sondern jedes nach seinem relativen Werthe als Theil Eines organischen Ganzen, mag auch die Aufgabe gerade für unser Gebiet noch so schwer seyn und noch so bloß annähernd in unsrer Zeit gelöst werden. — Nur wenn das christliche und das systematische Interesse einander anerkennend unterstützen, wird eine bessere Pastoraltheologie entstehen. Wie nothwendig dieses sey, zeigen die verschiedenen Fehlgriffe vieler Lehrbücher, welche bald mehr äußerlich kluge, ja wie Rosenkranz sagt, pfiffige Geistliche bilden; bald mehr ängstliche, die überall des Gängelbandes einer detaillirten Anweisung bedürfen, bald so sehr in Aeußeres, z. B. Kleebau, hineinführen, daß darüber versäumt werden könnte, die Seelen zu besorgen.

Die einzige Aufzeigung der Nothwendigkeit wissenschaftlicher Pastoraltheorie ist übrigens ihre Deduction aus dem Stamme der praktischen Theologie, daher wir diese zu finden bemüht waren.

Wenn sie gefunden ist, so kann nun positiv der Um-

fang und Begriff des Pastoralen bestimmt werden und dann sich die Eintheilung ergeben.

Die Pastoraltheologie tritt als ein Moment des Kirchendienstes hervor, als die seelsorgende Thätigkeit des klerikalischen Kirchendienstes auf die einzelnen Glieder und Theile der Gemeinde (gesunde und kranke). Damit ist vollständig ihr Umfang abgegrenzt gegen alle andern Disciplinen; sie fällt erstens ganz und gar in den Kirchendienst, d. h. in den positiv klerikalischen, folglich ist alle kirchenregimentliche und alle dem bloß allgemeinen christlichen Leben, welches von der christlichen Moral geleitet wird, angehörende Thätigkeit ausgeschieden. Also ist das Pastoralgebiet nicht, wie Harms sagt, „unaufgetheilt," d. h. unter Geistliche und Laien vertheilt, weil auch letztere Seelen retten dürfen, erstere aber nicht so dazu angehalten werden können, wie zum Predigen und Katechisiren. Es ist vielmehr von der seelerettenden Thätigkeit der Laien gerade so und völlig gleich gesondert, wie die homiletische und liturgische von ähnlichen Verrichtungen der Laien; mit einem Worte: es ist ganz und gar Sache des clerus positivus, wie Nitzsch die Geistlichen trefflich von frommen Laien oder vom clerus naturalis unterscheidet [a]). Die Pastoralthätigkeit ist zweitens bestimmt ausgeschieden von der liturgischen und homiletischen, d. h. von der Thätigkeit im Cultus; denn wir finden unser Gebiet nur in Einwirkungen auf die einzelnen Glieder und Theile der Gemeinde, da pastorale Einwirkungen aufs Ganze gar nicht existiren, so wenig auf die

---

a) Der Grund, aus welchem Marheinecke von dieser Terminologie und Auffassung wegleiten will, müßte anerkannt werden, wenn dem clerus naturalis ein rationalis gegenübergestellt wäre. Das hievon sehr verschiedene Verhältniß könnte, weil in der That die Natürlichkeit das geistliche Leben der Laien nicht gut bezeichnet, nach besserer Terminologie sich umsehen, z. B. positiver und freier Klerus.

Gemeinde, als auf die ganze Kirche. Sie ist endlich als seelsorgende, d. h. die, als Glieder der Gemeinde dem Pastor zugewiesenen, Seelen besorgende Thätigkeit, ausgeschieden von allem Halieutischen, sowohl vom katechetischen, als vom Proselyten- und Missionswesen. Unsere Definition bestimmt also den Umfang durchgängig, indem die Grenzen des Gebietes nach allen Seiten hin angegeben sind.

Was nun aber das in diesem Umfange Beschlossene sey, oder mit andern Worten der Begriff des Pastoralen ist noch zu erläutern, da die Definition ihn nur allgemein mit dem Worte der Seelsorge, des Pastoralen, bezeichnet hat, wovon nun der nähere Inhalt angegeben werden muß; denn unmöglich kann der Begriff der Seelsorge, wie Ach. Nitzsch meint, wesentlich darin bestehen, „Glückseligkeit und Moralität zu erwecken und zu unterhalten. S. 44," wie vorzüglich auch Steinbart in seiner „Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer. Züllichau 1779," gewollt hat und der Rationalismus gewöhnlich es unterschreibt. — Besser dringt Hoffmann „Pastoralgrundsätze. Stuttg. 1829." auf Gottseligkeit und bemerkt S. 19: „Unser Streben und Wirken steht in einem wesentlichen Zusammenhange mit dem unsichtbaren Reiche Gottes." — Wenn die halieutische Thätigkeit die Seelen aus dem bloßen Naturzustande herauszieht und in den vom göttlichen Geiste geheiligten hineinführt, der nur sicher zu finden ist in der kirchlichen Gemeinschaft: so hat die Pastoralthätigkeit nun für diese einzelnen Seelen zu sorgen und kann es nur dadurch, daß sie dieselben eben in der kirchlichen Gemeinschaft immer mehr zu befestigen sucht, jede nach ihrem Bedürfnisse. Hier zeigt sich nun, was Hüffel Richtiges vorbringt, aber nicht richtig anwendet, wenn er will, „daß das Pastorale immer von der Ansicht des Vereins ausgehe;" ebenso wiefern Nitzsch mit Recht seine

Pädeutik als disciplina conservatrix aufführe, und wie treff- lich er anmerkt, die Seelsorge habe es keineswegs etwa bloß mit Lehre zu thun, sondern wende alle möglichen Arten von Einwirkung an, aus denen die Erziehung, wir müssen sagen, die Befestigung im kirchlichen Gemeinleben, bestehe. — Der Ausdruck Befestigung genügt völlig, denn irgendwie darin seyn müssen alle Einzelnen, die Gegenstand der Seelsorge seyn sollen, und das Befestigen paßt gerade darum so gut, weil es halieutische und Cultusthätigkeit, wie Nitzsch von der letztern sagt, aber nur von der erstern genau gelten kann, fundamentale, schon voraussetzt, dann aber krank gewordene wie gesunde Seelen umfaßt. —

Es fragt sich nur noch, wie unsere Thätigkeit, die von der halieutischen, also auch von der katechetischen, leicht unterschieden werden kann, sich zur Cultusthätigkeit verhalte und auch von dieser qualitativ, also nicht bloß durch die Verschiedenheit der Objecte sich trennen lasse. Diese wird immer als erbauliche gefaßt, worin ja auch eine Befestigung im kirchlichen Leben liegt, und so scheint sich Beides zu vermischen, statt in ordentlicher Sonderung einander zu ergänzen. Wenn wir dem Begriffe des Erbaulichen nachgehen, so ist er wesentlich Kundgebung schon vorhandenen gemeinsamen Glaubens, und nur secundär dann natürlich begleitet von Erhöhung dieses Glaubens in den die Kundgebung theilenden und auffassenden Gemeinden. Der Cultus setzt gemeinsamen Glauben schon voraus und faßt, wenn er sich selbst begreift, die Gemeinde bei diesem Glauben; die Seelsorge dagegen faßt jede Seele bei ihrem speciellen Verhältnisse zum Gemeindeglauben und Leben, also bei der Differenz, und will das zum Cultus nöthige Gemeinsame eben in den Einzelnen fördern, Störungen abhelfen, Krankheiten heilen, und jeden so weit nur möglich versenken in das Gemeinsame und eine lebendige Gestaltung desselben in ihm herausbilden. So

ordnet sich auch dieses letzte Verhältniß durch Auffassung der begrifflichen Verschiedenheit von pastoraler und Cultusthätigkeit.

Haben wir nun die Einheit unseres Gebietes erkannt, so bleibt noch übrig, die bestimmte Vielheit in dieser Einheit aufzufinden, d. h. die

II. Eintheilung der Pastoraltheologie.

Soll irgend ein Gebiet ein relatives Ganze bilden, so muß es eine bestimmte Einheit und diese ihre bestimmte Vielheit haben, sonst ist kein Grund vorhanden, das, was man ein Gebiet nennt, wirklich als solches zusammen zu fassen und von Anderm zu sondern. Wie im Seyn, so im Wissen. Soll irgend ein Complex von Erkenntnissen eine relativ für sich bestehende wissenschaftliche Disciplin bilden, so muß sie bestimmte Einheit und Vielheit haben; wo dieß nicht der Fall wäre, ist keine Fähigkeit, eine Wissenschaft zu werden, auch nicht eine Theorie, sondern die Zusammenfassung muß dann falsch seyn und die versuchte Disciplin zusammenfallen, sobald einmal die wahren Eintheilungsprincipien gefunden sind.

Wir werden nun freilich uns der Erwartung nicht entschlagen können, daß unsere Lehrbücher der Pastoraltheologie, da sie einmal weder den Umfang noch den Begriff des Pastoralen scharf ins Auge fassen, natürlich in ihren Eintheilungsversuchen dafür bestraft seyn müssen, also auch, wenn kein einziger genügend erfunden würde, darum unsere Disciplin nicht aufgeben, sondern zunächst prüfen, ob nicht das Fehlschlagen der Eintheilung in der fehlerhaften Auffassung der Einheit selbst seinen Grund hat.

Die Lehrbücher zerfallen nun hier in zwei Klassen, einerseits solche, die eine bestimmte Vielheit gar nicht gesucht haben, also die Aufgabe, wissenschaftlich einzutheilen, entweder nicht kannten, oder nicht lösen wollten; andererseits solche, welche die Aufgabe erkannt und zu lösen

sich bemüht haben, mit denen übrigens die bloß nach Zweckmäßigkeit eintheilenden nicht zu verwechseln sind, ob sie auch noch so viele Buchstaben des großen und kleinen und griechischen Alphabetes mit dem Scheine systematischen Verfahrens anbringen. Dabei handelt es sich aber natürlich zunächst nur um die obersten Eintheilungen.

Unter den erstern wollen wir zunächst Gräffe anführen, der aus unserm Pastoralgebiete drei besondere, keine höhere Einheit bildende Disciplinen gemacht hat: 1) Seelsorge; 2) Administration der Pfarr- und Kirchengüter (denn was hieran kirchendienstlich ist, kann nirgends anderswohin gehören); 3) Verhalten des Predigers in besondern Verhältnissen. — Diese Behandlung zeigt einleuchtend, wie verderblich der Mangel an Wissenschaftlichkeit wirke; denn da Gräffe für seine 2te und 3te Disciplin keinen Zusammenhang mit der Seelsorge gesucht hat, so geräth er natürlich in der 2ten in eine Art Landökonomie hinein, die gar nichts specifisch Klerikalisches hat und daher in der Theorie des Kirchendienstes keine Stelle verdient; in der 3ten aber, was noch schlimmer ist, verirrt er sich, einmal losgerissen vom leitenden Begriffe der Seelsorge, in die Aufstellung jener äußerlichen Klugheit, die z. B. über das Verhältniß zu Küstern, Cantoren und Schulmeistern nichts angelegentlicher zu erinnern hat, als daß der Prediger vorsichtig seyn müsse, sie in ihrer Untergebenheit, zwar ohne Druck, zu erhalten. Ein neuer Beweis, daß auf christlich wissenschaftliche, d. h. theologische, Bemühung Alles ankömmt, wie wir oben sahen, daß ohne sie auch die gläubige nicht vor Verderbniß sicher ist.

Harms gibt auch keine bestimmte Vielheit, sondern Stück für Stück in ungefähre Aufeinanderfolge die pastoralen Functionen, wie es für seine freieren Vorträge passend schien.

Hüffel, da einmal seine allgemeine Seelsorge wegfallen muß, sucht für die specielle keine bestimmte Einthei-

lung, wie dieß überhaupt nicht im Charakter seines Buches liegen kann.

Haas, dessen erster Theil, weil er die allgemeine Seelsorge von Hüffel seyn will, wegfallen muß, nimmt in die einzig übrigbleibende specielle eilf Stücke so aus der Praxis auf, hat also keine bestimmte Vielheit gesucht.

Zu denen, die eine bestimmte Vielheit suchen, daher auch alle mehr oder minder brauchbare Beiträge zur Lösung der Aufgabe geben, kann ein billiges Urtheil schon Danz und Köster rechnen, ganz entschieden indessen nur Kaiser.

Danz zeigt zu wenig, warum er seinen Cyklus von Disciplinen so und nicht anders aufbaut, und hat unser Gebiet schon nicht völlig als Einheit angeschaut, da er der Seelsorge als Anhang, also als nirgends sonst unterzubringen die Pfarramtsverwaltungskunde nachschickt. Da er aber die Seelsorge richtig definirt, so findet er auch etwas Brauchbares als Eintheilung, indem er sie handeln läßt: 1) von dem dem Seelsorger anvertrauten Subjecte, der von ihm zu erlangenden Kenntniß und dem Umgange mit demselben; 2) von den Mitteln, die dem Seelsorger zu Gebote stehen und deren zweckmäßiger Anwendung. Wir werden sehen, wie Andere diese Eintheilung vervollkommneten. Die Pfarramtsverwaltung verdirbt er sich durch Losreißung von der Seelsorge, wie Gräffe, zu etwas Ungeistlichem, und theilt sie nur mit der Ankündigung unbestimmter Vielheit ein: „Hiebei kommen vorzüglich folgende Punkte zur Sprache." —

Köster fördert die Eintheilung von Danz einen Schritt näher zu bestimmter Fassung, indem er die Wissenschaft der Seelsorge eintheilt in: 1) geistliche Beobachtung und Aufsicht; 2) geistliche Behandlung der Gemeinde; aber dann 3) Ausübung der geistlichen Zucht beifügt, die doch unstreitig kein coor-

dinirter Theil seyn kann, sondern sich entweder an die Aufsicht und Behandlung vertheilen, oder ganz der letztern zufallen muß.

Diese Eintheilung hat indeß schon Kaiser, der Einzige, welcher mit streng philosophischer Systematik die bestimmte Vielheit gesucht hat und darum diesen ersten Schritt zu einer ordentlichen Eintheilung fand, den ihm bloß die Sucht, dreitheilig operiren zu wollen, in etwas verderbte, ohne daß der diese Tendenz nicht theilende Köster die nöthige Correctur vorgenommen hätte. Er geht diesem voran in der Eintheilung seiner Pädeutik, wie er sie mit Nitzsch nennt und gleich diesem neben geistliche Rhetorik oder Didaktik (d. h. Homiletik und Katechetik) gestellt hat: 1) Aufsicht (Diagnostik); 2) Behandlung (Therapeutik); 3) Disciplin (Kirchenzucht), wobei zu bemerken, daß Diagnostik und Therapeutik wegen ihrer medicinischen Heimath zu sehr verleiten, nur an kranke Objecte der Seelsorge zu denken. Auch wird die Disciplin oder Zucht nicht als besonderer Theil bestehen können, sondern in die Behandlung mit eingehen. Nun muß aber beachtet werden, daß Kaiser diese Pädeutik der Lehre von den innern Pflichten des Geistlichen unterordnet, denen dann die Lehre von den äußern Pflichten nachfolgt, an welche natürlich Vieles, was uns zur Seelsorge mit gehört, verabfolgt werden mußte.

Kaiser hat nun die beiden Hauptverdienste, daß er als höchste Eintheilung des Kirchendienstes innere und äußere Pflichten unterscheidet und in der Seelsorge speciell den Gegensatz von Aufsicht und Behandlung hervorhebt, wenn er auch die Kirchenzucht nicht richtig damit zu verbinden weiß. Er denkt sich nämlich die Aufsicht und Behandlung so sehr nur als freie Thätigkeit, daß dann in einem fernern Abschnitte das disciplinarische Element noch auftreten mußte. Warum aber etwas Richtiges in seiner Operation liegt, zeigt er selbst nicht genügend,

so daß man nicht sieht, ob er es mehr zufällig gefunden oder wirklich aus der Natur der Sache abgeleitet hat.

Die wissenschaftliche Eintheilung kirchendienstlicher Seelsorge kann nur aus diesem Begriffe selbst deducirt, nicht von außen her an ihn herangebracht werden. Betrachten wir zuerst den Begriff des Kirchendienstes, dann den speciellen der Seelsorge, um die in ihnen selbst liegenden Momente als ihre bestimmten Vielheiten aufzufinden.

Im Begriffe des Kirchendienstes liegt überall durch seinen ganzen Umfang hindurch, wie ausführlich in der oben citirten Abhandlung gezeigt wurde, eine Zweiheit, nämlich ein Beauftragtseyn, also ein gebundenes, und ein Freiseyn, also ein individuelles oder freies Element; denn wo das letztere verloren ginge, bliebe bloßer Mechanismus übrig, der aus dem wahren Begriffe des Kirchendienstes herausfällt; und eben so, wo alles Beauftragt- und Gebundenseyn aufhörte, bliebe die bloße Privatindividualität übrig, also auch kein positiver Kirchendienst. Diese beiden Momente bilden also unsern Kirchendienst und müssen in ihm immer beisammen seyn in irgend einer Mischung; der Lebensverlauf des Kirchendienstes ist daher nichts Anderes, als das Heraustreten dieser beiden Elemente in den Unterschied und sich durchbildenden Gegensatz. Diese Wahrheit ist so unverkennbar, daß die meisten Lehrbücher der Pastoraltheologie wenigstens eine Ahnung davon bezeigen. Sie tritt auf schon in dem Gegeneinandertreten einer Liturgik und Homiletik im Cultus, und in unserm Gebiete selbst als der Gegensatz einer Disciplin für äußere Verrichtungen und einer andern für geistige z. B. einer Pastoralweisheit; wie wir oben schon auf diesen Gegensatz aufmerksam machten. Kaiser ist der Sache am nächsten gekommen, wenn er den Kirchendienst in innere und äußere Pflichten zerlegt; Köster folgt ihm, wenn er ihn mit nur andern Worten in Pastoralweisheit und Pastoralklugheit auseinander legt. Wie also diese Na-

tur des Kirchendienstes im Cultus sich geltend machte als gebundene und freie Seite, d. h. Liturgik und Homiletik, wie sie in der Halieutik unverkennbar den Gegensatz von Katechetik und Missionstheorie hervorruft: so muß sie auch das Pastoralgebiet eintheilen in ein gebundenes und in ein freies, nur daß in jedem etwas vom andern Moment mit da seyn muß, weil wir sonst aus dem Kirchendienste herausfielen.

Dieß also die oberste Eintheilung: 1) (mehr) gebundene; 2) (mehr) freie Seelsorge. Seelsorgende Thätigkeit, wo sie aus bestimmten, vom Kirchenregimente festgestellten Aufträgen erfolgt und diesen gemäß vor sich geht, fällt in den ersten Theil; wo sie hingegen nicht auf bestimmten, positiven Statuten ruht, sondern im christlichen Impuls, dem freilich ein allgemeiner Auftrag auch kirchenregimentlich ertheilt seyn muß, fällt sie in den zweiten Theil. In jedem Theile selbst ordnen sich die verschiedenen Kapitel nach dem Grade ihres mehr oder minder Gebundenseyns nach einander, damit jedes schon durch seine Stellung in seinem wahren Werth und Verhältnisse zu den andern erscheine. Die Pflichten der gebundenen Seelsorge unterliegen ihrer Natur nach einer bestimmten Controle, die andern ihrer Natur nach nicht; eine Differenz, die auch Harms bemerkt hat, wenn er Stücke aufführt, die der Geistliche dem Kirchenregimente gegenüber nicht unterlassen darf, und andere, für die man ihn nicht so zu äußerer Verantwortung ziehen kann, die aber doch mit der Persönlichkeit des Pastors in unsere Disciplin gehören.

Da nun diese oberste Eintheilung keine andere ist, als die, weil aus dem Begriffe des Kirchendienstes selbst abgeleitet, allen Disciplinen desselben gemeinsame, so wird aus dem speciellen Begriffe der seelsorgenden Thätigkeit selbst noch eine andere Eintheilung abzuleiten seyn, welche nur unser specielles Gebiet umfaßt. Kaiser, Köster und Danz scheinen den tiefsten Gegensatz im Wesen seelsorgen-

der Thätigkeit als den der Aufsicht und der Behandlung (Diagnostik und Therapeutik) zu finden. Abgesehen indeß von der Würdigung dieses Eintheilungsprincips verderben sie es jedenfalls dadurch, daß sie noch ein Drittes nachschicken als Kirchenzucht, das den beiden ersten Theilen unmöglich coordinirt seyn kann. Dieser Fehler entstand aber nothwendig, da sie Aufsicht und Behandlung nur als freie Seelsorge sich dachten und das gebundene Element übersahen, welches nun als Kirchenzucht noch nachträglich sich geltend machen mußte. Offenbar wird dieser Fehler vermieden, wenn zum voraus die Differenz des freien und gebundenen als durch die ganze Seelsorge hindurchgehend erkannt ist, folglich was man Kirchenzucht nennt, falls sie nicht zum Kirchenregimente gehört, in den gebundenen Theil fallen wird.

Jener Gegensatz von Aufsicht und Behandlung verdient aber dennoch alle Berücksichtigung, da das seelsorgende Amt überall diese beiden Seiten an sich trägt. Es fragt sich nur, ob er entweder als Eintheilung nur der gebundenen, oder nur der freien (wie jene gewollt haben), oder beider zusammen auftrete, im letzten Falle also eine unsere obige Eintheilung kreuzende sey, so daß wir das Netz nun vollständig hätten: 1) gebundene Seelsorge, a) aufsehende, b) behandelnde; 2) freie, a) aufsehende, b) behandelnde; denn von einer nachhinkenden Kirchenzucht könnte nicht die Rede seyn. — Die Entscheidung wird hier erleichtert, wenn man die der Pastoraltheologie coordinirte Halieutik und Theorie des Cultus vergleicht. Angebaut ist nur die letztere und immer so, daß Liturgik und Homiletik nicht dieselbe Eintheilung haben, also der gebundene Theil nicht durch denselben Gegensatz wieder getheilt wird, wie der freie. In der Homiletik tritt der Unterschied von Stoff und Form als der bedeutendste auf, in der Liturgik schwerlich eben so. Der Organismus unserer Disciplinen des Kirchendienstes bringt es also schon im All-

gemeinen mit sich, daß auch gebundene und freie Seelsorge nicht beide durch Einen und denselben Gegensatz wieder eingetheilt werden können; denn sie verhalten sich zu einander im Pastoralgebiete gänzlich parallel wie Liturgik und Homiletik im Gebiete des Cultus; und eben so werden in der Halieutik die Katechetik und Missionstheorie nicht Einer gemeinschaftlichen Eintheilung folgen, sondern jede ihrer Besonderheit nach sich organisiren.

Dieses Ergebniß findet nun auch eine specielle Untersuchung im Gebiete der Pastoraltheologie selbst. In der gebundenen wird man leicht durchkommen, wenn man sie eintheilt in aufsehende und behandelnde, in der freien haben wir es vergeblich versucht, nicht etwa bloß aus Mangel an Geschick, wie es scheint, sondern weil es überhaupt nicht gelingen kann. Zwar ist auch hier ein stetes Aufsehen und dem gemäß Behandeln überall als ein Unterschied zu berücksichtigen, aber auch überall beides so ineinander verschmolzen, daß das Auseinanderreißen beider eine bloße Abstraction wäre, der die Wirklichkeit nicht entspricht. Man kann sich also niemals das bloß Eine von beiden für sich zu einem organischen Ganzen entwickelt vorstellig machen. Anders in der gebundenen Seelsorge, die nach bestimmten Vorschriften sich richtet, welche als bestimmte eine besondere Anweisung geben zur Aufsicht und eine besondere zur Behandlung, und dieses wirklich zu ihrem Hauptgegensatze macht. Die gebundene Seelsorge also zerfällt in: 1) aufsehende, 2) behandelnde, unter welche, was man Kirchenzucht nennt, von selbst sich einordnet.

Weitere, nach dem Grade der bestimmten Gebundenheit auf einander folgende, Unterabtheilungen anzugeben, würde zu weit führen, nur so viel folge noch, als nöthig ist, zu zeigen, wie Aufsicht und Behandlung sich im gebundenen Theile wirklich als zwei Gebiete auseinander stellen. Die Theorie der gebundenen Seelsorge enthält diejenigen

pastoralen Thätigkeiten, welche durch bestimmte Aufträge des Kirchenregiments gefordert und bestimmt werden. Zum Behuf aufsehender Seelsorge wird vorgeschrieben

1) Die Führung der Seelenregister oder kirchlichen Gemeindeverzeichnisse; denn eine gute Kirchenverfassung sorgt dafür, daß dem Geistlichen die Existenz aller ihm anvertrauten Seelen genau bekannt werde, daher findet hier die strengste Gebundenheit und Controle statt. Bei dieser organischen Behandlung unserer Disciplin findet also das Kapitel von der Buchführung seine wahre Stellung zur Seelsorge und wird getragen von dem Begriffe der seelsorgenden Thätigkeit, während es sonst, von diesem einmal losgerissen, zu einem fatalen, mechanischen Stück einer bloß äußern Pfarramtsverwaltung hinuntersinkt. Von der bürgerlichen Registerführung, die vielfach mit der kirchlichen vermengt ist, hat unsere Disciplin nicht zu sprechen, mag auch hier und da dieses staatliche Geschäft gerade dem Geistlichen aufgetragen seyn. Die treffliche, unter den Auspicien des Antistes J. J. Heß abgefaßte Zürchersche Prädicantenordnung hat diese pastorale Basis der Seelenregister wohl eingesehen, also bewirkt, daß ein sonst bloß mechanisch um äußerer Verpflichtung willen ungerne besorgtes Geschäft dem treuen Seelsorger zugleich durch innern Impuls erleichtert wird. Neben der Notiz von der Existenz der Kirchengenossen sichert die Buchführung, daß der Geistliche die Einzelnen sehen kann gerade in ihren wichtigern Lebensmomenten, wenn sie eine Taufe, Confirmation, Copulation, Bestattung verlangen. Endlich die Führung des Protocolls der Consistorien (Stillstände) sichert ihm genaue und aufbewahrte Kenntniß der vorkommenden Störungen und Fehler im Leben Einzelner.

2) Das Kirchenregiment gibt ferner zum Behuf aufsehender Seelsorge bestimmte Aufträge zu Hausbesuchen, um die Einzelnen in ihrem Familienleben kennen zu lernen und, wie unsre Präd.-Ordnung trefflich anweist,

auch den Gebet- und Andachtsübungen und Büchern nachzufragen und das Bemerkte in ein Hausbesuchungstagebuch zu notiren. Bei uns soll auf Dörfern wenigstens einmal jährlich jede Familie besucht werden.

3) Der Seelsorger wird verpflichtet, zum Behufe der aufsehenden oder beobachtenden Seelsorge den Besuch jedes Gemeindegliedes in seelsorglichen Angelegenheiten anzunehmen, Einzelne unter bestimmten Bedingungen zu sich zu citiren und zu verhören.

4) Verpflichtet ihn ein geordnetes Kirchenregiment, da er nicht überall selbst sehen kann, seine Aufsicht durch Berichte mit ihm aufsehender Kirchenvorsteher (Sittenrichter) zu ergänzen. Bei uns ist jedem Mitgliede des Stillstandes die Specialaufsicht über einen District (in welchem er wohnt) der Gemeinde übertragen, und sonntäglich sollen sie dem Pfarrer berichten über allfällige kirchlich anstößige Umstände und Handlungen. — Auch dieses Kapitel muß aus seinem Verstecktseyn in den Theorien hervorgezogen werden. Gräffe II. S. 8. übersieht diese indirecte Beobachtung; nur S. 156. streift er daran hin, wo er das kluge Behandeln Amtsuntergebener darum empfiehlt, „weil sie oft das Aug und Herz ihrer Vorgesetzten haben." Auch Danz konnte das Richtige nicht finden, da er das Gebundene nur als Kirchenzucht nachfolgen, die Seelsorge bloß eine freie seyn läßt, folglich sagen kann S. 243.: „Des Geistlichen eigner Einsicht muß überlassen bleiben, ob er sich die nöthigen Notizen unmittelbar oder mittelbar verschaffen kann."

Es leuchtet ein, daß die gebundene Seelsorge, also auch aufsehenden Theils, in verschiedenen Ländern nach den Kirchenverfassungen eine verschiedene ist, daher Ach. Nitzsch sogar seine Pastoralklugheit zunächst den chursächsischen Predigern bestimmt hat, und neulich für Preußen erschienen ist: „Der preußische evangelische Pfarrer nach den Landesgesetzen, zum zweitenmal ergänzt von Bo-

che. Halle 1836.", wahrscheinlich in der Idee mit unserer gebundenen Seelsorge zusammentreffend. So verschieden indeß die Kirchenverfassungen seyn mögen, werden sie doch immer eine gebundene Seelsorge feststellen und in ihr die aufsehende, welche überall in die vier Seiten zerfällt: unmittelbare, mittelbare, Nachgehen und Zusichkommenlassen. Die aufsehende Seelsorge hat es zu thun mit Bestimmungen, wie der Geistliche mit seinen Gemeindegenossen zusammenkommen, sie beobachten, kennen lernen kann; was hiefür die gebundene Seelsorge thut, findet dann seine Ergänzung in der freien, die innerm Impulse folgt.

Die gebundene zeigt nun weiter als behandelnde, wie die mit dem Geistlichen nun in Verbindung gebrachten Einzelnen zu behandeln sind, und zwar nach bestimmten kirchlichen Verordnungen. Leichter ist hier die Eintheilung zu finden, wenn auch wieder in den verschiedenen Kapiteln dem Grade der Gebundenheit nachgegangen wird. So viel von der gebundenen, deren treue Ausübung tadellos macht vor dem Kirchenregiment und die Gemeindeglieder in förderlicher Lebenseinheit mit der Gemeinde und Kirche erhalten soll. Nun soll der Geistliche auch vor dem unsichtbaren Herrn der Kirche bestehen, die ihm anvertrauten Seelen in innerer Lebensgemeinschaft mit Christus erhalten und stärken, wofür äußere Statute nicht sorgen können, nur inneres Pflichtgefühl und eignes seliges Leben in Christus und seinem Reiche. Dieß die Idee der jene ergänzenden freien Seelsorge, überall beginnend, wo die bestimmte äußere Gebundenheit nicht mehr hinreicht, sondern sich in ein allgemeines Verpflichten zurückziehen muß, das aber immer noch den positiven Kleriker von andern Christen unterscheidet. — Je mehr diese Idee verfolgt wird, desto mehr wird man erkennen, daß hier ein ethisches eintreten will, so nämlich, daß die freie Seelsorge zerfällt in: 1) eigentlich freie Seelsorge, wir sagen

directe, a) weiter führend das, was die gebundene vorführt, b) ergänzend das, wofür es keinerlei bestimmte Sorge in der gebundenen gab, jenes wird daher vorzüglich Behandlung des Krankhaften, dieses des Gesunden; 2) Sorge, daß diese directe Thätigkeit durch das übrige Leben und Sichbenehmen des Geistlichen nicht gehemmt, sondern unterstützt wird, d. h. indirecte Seelsorge oder pastorale Sittenlehre, deren Nothwendigkeit Harms andeutet mit den Worten: „Am Prediger predigt Alles." Sie gehört darum in unsre Disciplin, weil ihre Idee, der zum Beispiele dienende Geistliche nur pastoral d. h. auf Einzelne wirkt, und bloß dadurch aufs Ganze. Sie hat wieder zwei Seiten oder Gesichtspunkte: a) durch welche Lebenseinrichtung (z. B. in ökonomischer, ehelicher, geselliger, literärischer Hinsicht u. s. w.) nährt und stärkt der Seelsorger seine eigene seelsorgende Kraft und Lust bei seiner persönlichen Individualität am besten? Hieher gehört der wichtige Punkt, welcherlei Gemeinde und Amt ein jeder sittlich annehmen solle. b) Durch welche wirkt er auf die Gemeindegenossen so, daß ihre Empfänglichkeit und ihr Vertrauen zu seiner directen Seelsorge begünstigt wird. Daß diese pastorale Sittenlehre weder in b. ausarte zu einer schlauen Klugheit und Pedanterei, noch in a. zu einem laxen Libertinismus, wird sicher verhütet, wenn man bedenkt, die zu lösende Aufgabe sey gerade, diese beiden Rücksichten einerseits auf den Seelsorger und seine Kraft selbst, anderseits auf die Objecte eben völlig in Einklang zu bringen. — Für diese Eintheilung der freien Seelsorge finden sich freilich keine Vorgänger, jedoch muß sie Harms vorgeschwebt haben, da schwerlich bloß zufällig seine acht ersten Reden Kapitel directer Seelsorge enthalten, die folgenden bis ans Ende immer mehr Kapitel dessen, was wir indirecte Seelsorge oder pastorale Sittenlehre nennen.

Unsre Pastoraltheorie beginnt also mit dem gebundenen Theile; in diesem wird von dem am bestimmtesten Vorgeschriebenen fortgeschritten zum weniger Bestimmten so lange, bis die überall mit vorhandenen freien Elemente das Dominirende werden und das Verhältniß umschlägt. Damit tritt der freie Theil ein, von dem am meisten Freien fortgehend zu dem weniger Freien, bis endlich da, wo die pastorale Sittenlehre durch bindende Sitte wieder in den gebundenen Theil umschlägt, der Cyklus vollendet ist, ein reines Abbild des Cyklus von Disciplinen, aus denen die praktische Theologie überhaupt besteht.

Je mehr es nun einleuchtet, wie auch schon die wenigen hier wirklich genannten Kapitel und Theile der Seelsorge unordentlich vertheilt, versteckt, unrichtig gewürdigt, ganz übersehen oder mit gänzlich Fremdartigem vermengt vorliegen in vielen Lehrbüchern; desto mehr wird diese Abhandlung den Zweck erreichen, zu zeigen, wie alles dieses nur durch organisch systematische Construction vermieden, das Wahre dagegen gefunden werden kann. Bedenken wir dazu, welch einen verderblichen Einfluß auf die Praxis eine unrichtige Theorie immer ausübt, so wird auch im Interesse des kirchlichen Lebens selbst nicht nur eine wissenschaftliche praktische Theologie überhaupt, sondern sogar eine eben solche Theorie der Seelsorge, die sich doch ihrer Natur nach systematischer Darstellung am meisten zu entziehen den Schein hat, immer mehr als nothwendig erkannt und vereinigten Anstrengungen endlich zu Theil werden, unstreitig zu großem Heil unsers Kirchendienstes und der Kirche.

2.

Melito.

Von

Lic. Ferdinand Piper
in Göttingen.

Wie eine allseitige, kritisch berichtigte Einsicht in den Gang der kirchlichen Entwickelung zwar über die Kenntniß der Individuen sich erheben, aber doch auf individueller Erforschung der leitenden nicht nur, sondern überhaupt der hervorragenden Glieder der Kirche in biographischer wie in literarhistorischer Hinsicht ruhen muß; so finden wir uns, wenn wir die Reihen der kirchlichen Entwickelung bis auf ihren Ursprung verfolgen wollen, vielfach gehemmt, einerseits durch das Fragmentarische, andrerseits durch das Schwankende und Widersprechende der Nachrichten über die kirchlichen Männer der ältesten Zeit. Denn zwar treten uns viele Namen entgegen, deren Bedeutsamkeit außer Zweifel steht; aber bei so manchen sind wir außer Stande, der Person näher zu treten, die den Namen groß gemacht hat. Und doch wäre es so wichtig, die Anfänge, die insgemein bei den divergirenden nicht minder, wie bei den parallelen Reihen, einander nahe liegen, in den Individuen anzuschauen. Aber es scheint auch hier das Gesetz zu walten, daß der Ursprung alles Lebens sich in Dunkel hüllt. Unter diesen Umständen gewinnt auch das Vereinzeltste, was aus jener Zeit uns überkommen ist, Bedeutung und macht den Anspruch, auf jede zulässige Weise benutzt zu werden. Auch lohnt es sich. Denn wie gerade das Fragmentarische der Nachrichten dazu reizt, wenn auch nicht zu einem Bilde (das oft sich entzieht), so doch zu charakteristi=

schen Zügen sie zusammenzuschauen; so gewähren diese Versuche ihre eigenthümliche Freude, wenn nun der zerstreute Stoff Leben gewinnt und zu einem Organismus sich gestaltet. Freilich dürfen hier große Resultate nicht erwartet werden; aber wenn die Pracht der Blumen versagt ist und auch neben derselben kann man sich immerhin an den Gräsern erfreuen, die bescheidentlich am Wege wachsen. Wollen doch selbst die großen und reichen Gestalten der Kirchengeschichte in einem Sinne behandelt seyn, der auch die geringste Frucht nicht verschmäht. Denn niemals wird man die Fülle genießen und ins Ganze arbeiten können, wenn nicht auch jedes Einzelne und Geringfügige strengste Beachtung erhält.

Um die kirchlichen Männer der drei ersten Jahrhunderte, von denen nur noch Bruchstücke übrig sind, hat durch Sammlung derselben, so wie des zugehörigen Apparats, der Engländer Routh sich Verdienst erworben. Zu bedauern ist, daß sein schönes Werk wohl nur in weniger Privatpersonen Besitz sich befindet. Es bleibt noch übrig, den Stoff, der freilich auch mancher Ergänzung noch bedarf, zu organisiren. Ich gebe hier vorläufig den Versuch einer Charakteristik — so weit bei den vorhandenen Mitteln solche erreichbar — eines der bedeutendern Kirchenlehrer aus dem zweiten Jahrhunderte, des Melito von Sardes, der, je weniger von ihm uns erhalten ist, um so mehr ein lebhaftes Interesse in Anspruch nimmt.

Uebersicht.

Zur Erkenntniß Melito's sind uns einige Grundzüge seines Charakters, einige Bruchstücke seiner Schriften und übrigens die Titel derselben überliefert. Es wird bei so geringen Voraussetzungen eines zusammengesetzten, combinatorischen Verfahrens bedürfen, um nur irgendwie an-

näherungsweise das Ziel, die Erkenntniß seines Wesens und Wirkens, zu erreichen.

Da nun in den Schriften der Charakter sich ausprägt, so wird es die Aufgabe seyn, von den Grundzügen des Charakters aus die geringen Bruchstücke, übrigens nur die Titel aufzufassen und zu deuten, und wiederum zurückgehend, von hier aus die schwachen Umrisse des Charakters genauer zu zeichnen.

Da ferner Schriften zugleich Documente der Wirksamkeit sind; da durch Schriften der Mann mit seiner Zeit in Verhältniß tritt und dieselben, wenn überhaupt der Oeffentlichkeit werth, ein Product der Individualität des Verfassers mit der Gestaltung seiner Zeit sind: so wird es weiter die Aufgabe seyn — zumal in Ermangelung von Nachrichten über die persönliche Wirksamkeit — mittelst der Schriften zu erforschen das Individuum, wie es der Zeit gegenüber sich stellt und wie es von ihr getragen wird, was es ihr gewährt und was es ihr versagt; — und wiederum das Zeitalter mit seinen Verhältnissen, wie es unter den Schutz des individuellen Lebens gestellt und in diesem concentrirt sich gestaltet, welche Macht es über das Individuum hat und wie es selbst in demselben neu geboren wird. Diese Aufgabe, welche bei jeder bedeutenden Persönlichkeit entsteht, ist hier freilich um so schwieriger, aber auch so interessanter, da mit so vielen unbekannten Größen gerechnet werden muß; daher sie auch nur näherungsweise und in beschränktem Maße gelöst werden kann.

Wie aber von Melito's Charakter wenig, von seinen Schriften mehrentheils nur die Titel bekannt sind, und auch die Verhältnisse seiner Zeit vielfach im Dunkel liegen, doch aber von diesen noch mehr zu unserer Kenntniß gekommen ist, als von seiner Person; so werden sich jene Aufgaben einseitig dahin modificiren, daß überwiegend unter Benutzung der Grundzüge seines Charakters von der

Anschauung des Zeitalters aus der Lebenskreis seiner Schriften bestimmt, und von diesem aus weiter die Anschauung seiner Persönlichkeit erstrebt werde; — wobei es jedoch nicht fehlen kann, daß die letztere fruchtbar auf die Erkenntniß des Zeitalters zurückwirke.

Zur Erreichung dieses Zweckes hat folgende Eintheilung des Stoffes am geeignetsten geschienen.

I. Leben Melito's.
 1. Allgemeine äußere Bestimmungen.
 2. Kirchliche Stellung.
 3. Wirksamkeit durch Schriften.
  A. Theoretisch:
   a. in der exegetischen Theologie.
    Ἐκλογαί.
     Prooem. Verzeichniß des alttestamentl. Kanon.
    Κλείς (?).
    Libri incerti fragmenta IV.: Erklärung zu Genes. XXII.
     Echtheit dieser Stücke:
      1) nach ihrem Charakter.
      2) nach dem Citat aus *ὁ Σύρος* und *ὁ Ἑβραῖος.*
       Widerlegung der Eichhorn'schen Hypothese von diesen Uebersetzungen.
    (Melito in Genesin MS.)
    Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.
     Chiliasmus.
   b. in der systematischen und speculativen Theologie, nach ihrer damaligen Indifferenz.
    Charakter: Gegensatz gegen den Gnosticismus.
    Lehre von Christi wahrer Gottheit und wahrer Menschheit.
     Περὶ σαρκώσεως, gegen Marcion.
    Anthropomorphismus: Lehre von der Körperlichkeit Gottes.
     Vergleichende Darstellung des Anthropomorphismus in den Clementinen.
     Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ: Ableitung des Inhalts.
    Andere antignostische Schriften.

c. in dem Complex der systematischen und praktischen Theologie.

α. im Gegensatze gegen den Gnosticismus.

Περὶ λουτροῦ: Ableitung des Inhalts.

Ueber die Gültigkeit der Ketzertaufe.

β. im Verhältnisse zum Montanismus.

Schriften in Beziehung auf denselben.

Stellung zum Montanismus.

B. Praktisch:

a. in der Gestaltung des christlichen Lebens überhaupt.

Περὶ φιλοξενίας.

b. in der Gestaltung der christlichen Sitte insbesondere.

Περὶ κυριακῆς: Ableitung des Inhalts.

Περὶ τοῦ πάσχα.

C. Theoretisch und praktisch:

Blüthe und zugleich Schluß der schriftstellerischen Wirksamkeit Melito's: — Vertheidigung des Christenthums vor der weltlichen Macht:

Βιβλίδιον πρὸς Ἀντωνῖνον.

Zeit der Abfassung dieser Apologie.

II. Schriften Melito's.

A. Uebersicht der echten Schriften, nach einem vierfachen Verzeichnisse.

B. Ueber die untergeschobenen Schriften.

Postilla in Apocalypsin, Cod. ms. Jenens.

(l'Apocalypse de Meliton.)

Liber de passione s. Ioannis.

Liber de transitu b. Mariae.

Beweis, daß diese beiden Schriften dem Melito angehören wollen.

Beweis der Unechtheit beider Schriften.

Ueber das Verhältniß beider Schriften zu einander und zu verwandten Erscheinungen.

III. Ausgaben:

1. Von den Fragmenten der echten Schriften.

2. Von den untergeschobenen Schriften.

I. Leben Melito's.

Melito von Sardes 1) ist der einzige Bischof dieser Stadt aus den drei ersten Jahrhunderten, von dem wir namentlich und sichere Kunde haben 2). Er lebte unter Marc Aurel. Man hat früher gemeint, in ihm den Engel der Gemeinde zu Sardes zu finden, an welchen der fünfte apokalyptische Brief (Offenbar. Joh. III, 1—6) gerichtet ist. Diese Beziehung aber ist fabelhaft. Denn wenn doch die Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt ist; so müßte er sein Bisthum über hundert Jahre inne gehabt haben. Ueberdieß gibt es kein einziges Zeugniß, — denn

---

1) Ueber ihn wird gehandelt besonders von Woog Dissertatt. II. de Melitone, Sardium in Asia episc. Lips. 1744. 1751. 4. Die zweite dieser Abhandlungen besitzt die hiesige (Götting.) königl. Bibliothek; ihre Art ist weitschweifig und wenig ergiebig. — Sodann in den allgemeinen Werken: Halloix, Illustrium eccles. orientalis scriptorum secundi saeculi vitae et documenta. Duaci, 1636. f. p. 817—839. Henschen, Act. Sanctor. ad d. I. April. Antverp. 1675. f. t. I. p. 10. 11. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. t. 1. P. 1. ed. 3. Par. 1698. 8. p. 133—136. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. des six premiers siècles t. II. ed. 2. Par. 1701. 4. p. 407—409. 663—665. Fleury, Hist ecclés. t. 1. Par. 1722. 4. p. 485—490. Ceillier, Hist générale des auteurs sacrés et ecclés. t. II. Par. 1730. 4. p. 75—79. Cave, Antiquitates patrum et ecclesiasticae in engl. Sprache beschr. (ed. 4. Lond. 1687. f.) ins Hocht. übers. Bremen 1701. 4. S. 364—373. Cave, Scriptorum ecclesiast. historia liter. Oxon. 1740. f. vol. I. p. 71. Stolle, aufr. Nachricht von dem Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter. Jena 1733. 4. c. V. S. 64—67. Lardner, Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, übers. von Bruhn. Th. II. Bd. 1. Berl. u. Lpzg. 1750. 8. S. 260—265. Galland. Bibl. veterum Patrum antiquorumque scriptorum eccles. Venet. 1765. f. t. I. Prolegom. c. XXIV. p. CXIX — CXX. Schröckh, Kirchengesch. Leipz. 1772. 8. Th. III. S. 115—118. Fabric. Bibl. Graec. cur. Harles. Hamb. 1801. 4. vol. VII. p. 149—151. Neander, Kirchengesch. Hamb. 1827. 8. Bd. I. Abth. 3. S. 1140. 1141.

2) Vgl. Lequien, Or. Christ. t. I. p. 859—861.

die apokryphische Schrift de transitu Mariae, in der er selbst sich für einen Schüler der Apostel, namentlich des Johannes, ausgibt, gilt für kein Zeugniß — das ihn zu einem Apostelschüler machte oder auch nur in die Nähe der apostolischen Zeit rückte; vielmehr setzt Eusebius seine Blüthe gleichzeitig mit Hegesippus, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis 1), mit welchem er ihn insbesondere zusammenstellt 2).

Melito war einer der bedeutendern Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts. Seine christlichen Interessen waren vielseitig, so wie seine theologisch-didaktische Thätigkeit viel umfassend. Er beschäftigte sich mehrfach mit Erklärung der heiligen Schrift, von der er sich genaue und gelehrte Kenntniß verschaffte. Er nahm die herrschenden Interessen der Kirche seiner Zeit wahr und verfaßte eine Reihe von Schriften zur Feststellung der kirchlichen Sitte in Bezug auf damalige Streitigkeiten und zur Entwickelung der Lehre im Gegensatz gegen montanistische und gnostische Verirrungen. Seine Geistesrichtung, wie sie dem Spiritualismus der Gnostiker entgegengesetzt war, wich aber nach der andern, materialistischen, Seite aus; er vertheidigte die wahre Menschheit Christi; aber es mischten sich auch in seine Betrachtung göttlicher Dinge anthropomorphisch-sinnliche Anschauungen ein. Daß er wahrscheinlich dem Chiliasmus zugethan war, soll nicht hierher gerechnet werden. — Melito's Name war sehr gefeiert. Hieronymus 3) zählt ihn zu den berühmtern Kirchenschriftstellern. Anastasius Sinaita im sechsten Jahrhunderte nennt ihn einen göttlichen und hocherleuchteten Lehrer 4). Nach

---

1) Euseb. Hist. eccles. IV, 21. ed. Reading. p. 181.
2) Euseb. IV, 26. init. p. 188.
3) Hieronym. ep. LXX. ad Magnum §. 4. t. I. p. 428.
4) Anastas. Sinait. Hodeg. c. 13. ed. Gretseri p. 258.: ὁ θεῖος καὶ πάνσοφος ἐν διδασκάλοις Μελίτων . . . ὁ θεόσοφος Μελίτων.

Tertullian galt er bei vielen Christen für einen Propheten. Derselbe rühmt seine Eleganz und Rednergabe 1). — Es scheint, daß er nicht lange nach dem Jahre 171 gestorben ist. — Er war unverheirathet. Ihm folgte der Ruf, daß er in Allem durch den heiligen Geist sich habe leiten lassen. In Sardes liegt er begraben 2).

Melito unternahm eine Reise nach Palästina, wo er an Ort und Stelle genaue Narichten von den heiligen Schriften der Juden einzog. Demnach verfaßte er Auszüge aus denselben, um darzulegen, was in Gesetz und Propheten von dem Erlöser und dem gesammten Glaubensinhalt enthalten sey; den Auszügen schickte er ein Verzeichniß der kanonischen Bücher des A. T. voran. Diese Schrift ist dem Onesimus gewidmet, dem zu Liebe er Beides veranstaltet. Jenes Verzeichniß haben wir in der allein übrig gebliebenen Zuschrift an den Onesimus 3), merkwürdig als das erste Verzeichniß des alttestamentlichen Kanon aus der christlichen Kirche. Es stellt einen vierfachen Pentateuch nebst dem Buch Esra auf; Nehemia und Esther wer-

1) Tertullian. de ecstasi ap. Hieronym. de vir. ill. c. 24.

2) Polycrat. ep. ad Victorem ap. Euseb. V, 24. p. 244.: Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον· ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι ... Es kann Bedenken erregen, das Wort εὐνοῦχος, wie es so abgerissen, ohne alle Vermittelung dasteht, im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Doch findet dieß wohl seine Rechtfertigung durch Hinweisung auf Matth. XIX, 12., worauf auch Rufin sich zu beziehen scheint, wenn er umschreibt: Melitonem propter regnum dei eunuchum; — und seine Bestätigung durch sonstigen patristischen Gebrauch, namentlich beim Clemens von Alexandrien, s. Suicer. Thesaur. t. I. p. 1259. So nennt auch Tertullian, freilich in tadelndem Sinne, die Häretiker, welche die Ehe verboten, geradezu spadones, Tertull. de monog. c. 1. — Das Wort im eigentlichen Sinne zu nehmen, verbietet der Zusammenhang. Denn man begreift nicht, wie Polykrates, der den Melito preisend zur Bürgschaft seines Ritus aufführt, zu dieser zwecklosen, ja zweckwidrigen Erwähnung kommen sollte.

3) Euseb. IV, 26.

den nicht namentlich darin aufgeführt. Der erstere wird unter Esra mitbefaßt; was aber das Buch Esther betrifft: so darf man dessen Auslassung gewiß nicht 1) als ein Zeichen der Ungenauigkeit des Katalogs ansehen; aber es ist auch nicht wahrscheinlich, daß es durch einen Fehler der Abschreiber ausgefallen sey 2); es fehlt auch in mehreren späteren Verzeichnissen des Kanon. Ob aber Melito es ausgelassen, weil es zu seiner Zeit verworfen sey 3), oder ob auch dieses Buch unter dem Namen Esra mitbegriffen ist 4), bleibt dahingestellt. Doch da sowohl Josephus als Origenes, der sein Verzeichniß ebenfalls von den Juden hatte, es namentlich im Kanon haben, scheint die letztere Meinung den Vorzug zu verdienen.

Der Auslegung des A. T. diente eine andere Schrift Melito's unter dem Titel *κλείς*, d. i. eine Janua, eine Art Wörterbuch zur Erklärung schwieriger, besonders bildlicher Ausdrücke des A. T. 5). So wenigstens ist der Titel zu verstehen, wenn die lateinische Uebersetzung, die handschriftlich vorhanden 6), echt ist. Hier werden in siebenzehn Abschnitten mannichfache Gegenstände behandelt: der erste zählt die Glieder auf, die Gott in der heil. Schrift, namentlich im A. T., beigelegt werden, und erklärt diese

---

1) Wie Ceillier Hist. gén. t. II. p. 75.

2) Wie Chr. Frid. Schmid Hist. et vindic. Canon. p. 152. meint.

3) Cave Hist. liter. t. 1. p. 72. nach Sixtus Senensis.

4) Eichhorn Einl. in das A. T. Bd. 1. §. 52. S. 128. Vergl. Routh. Reliq. s. t. 1. p. 128.

5) So wird das Wort *κλεὶς* in dieser Schrift selbst Kap. 9. erklärt: *Clavis adapertio spiritualis*, mit Beziehung auf Luc. XI, 52.: *τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως*; ferner *apertio sacrarum scripturarum*: bei Woog. Diss. II. p. 19.

6) Cod. Claromont. Paris. s. Fabr. Bibl. Gr. t. VII. p. 150. und Keil. ibid. not. d. und cod. Grabii Bodleian., eine Abschrift des ersteren, s. Routh. Reliq. s. t. I. p. 132.

bildlich[1]. Nach diesen Proben, so wie nach dem Urtheil eines Franzosen, der das Ganze eingesehen[2], ist die Schrift nicht bedeutend. Dieß erregt Verdacht beim Namen Melito's. Ueberhaupt aber ist die Echtheit der Uebersetzung starken Zweifeln unterworfen; denn die Erwähnung des Mönchthums weiset über das dritte Jahrhundert (Antonius) hinaus und ein Wortspiel zwischen hostis und hostia weiset auf einen lateinischen Verfasser hin[3]. Also muß die vorgebliche Uebersetzung wenigstens durch manche Interpolationen vom Original abweichen; dazu kommt, daß jene bildliche Erklärung der Glieder Gottes schwerlich auf Melito zurückgeführt werden kann, da sich zeigen wird, daß derselbe jene Stellen höchst wahrscheinlich eigentlich verstanden. Also müßte der ganze erste Abschnitt für unecht erklärt werden; danach ist schwer zu sagen, wie viel Originalität der Uebersetzung noch zukommt. — Ob nun, sofern diese untergeschoben ist, nichts desto weniger die Schrift Melito's eine ähnliche Einrichtung gehabt, oder ob sie noch etwas ganz Anderes aufgeschlossen hat[4], bleibt unentschieden.

Endlich geben noch vier Bruchstücke eines unbekannten Werkes des Melito, die in mehreren Catenen aufbe-

---

1) Die Uebersicht bei Woog. Diss. II. p. 21. Das erste Kap. ibid. p. 49—53.

2) Bei Galland. Bibl. Patr. t. I. p. CXX.

3) S. Routh. Reliq. t. 1. p. 132.

4) So fragt Semler Hist. eccles. selecta capita. Halae. 1767. 8. t. I. p. 50.: in Apocalypsin? an vero Veteris testamenti *Eclogae*, libris 64, quos postea Eusebius recenset, et praefationem de libris V. T.? und Danz, indem er den Melito für einen Montanisten hält, De Euseb. Caesar. disput. hist. eccles. Ienae, 1815. 8. p. 129.: Ad quae vero claustra reseranda et aperienda? An προφητειῶν et ἀποκαλύψεως? Hingegen Neander Kirchengesch. I. 3. S. 1140. bemerkt: vielleicht auch sich darauf beziehend, von dem Schlüssel der Kirche in Hinsicht der Pönitenzstreitigkeiten.

halten sind[1]), uns eine Probe seiner alttestamentl. Exegese: sie enthalten eine typische Erklärung vom Opfer des Isaak. Dupin[2]) zwar hat diese Vergleichung zwischen Isaak und Christus voll kindischer Gedanken gefunden, demnach diese Stücke des Melito unwürdig erklärt. Dieß finde ich nicht; die Zusammenstellung Christi mit Isaak bot sich natürlich dar, wenn auch das N. T. nicht ausdrücklich (vergl. Hebr. XI, 19.) Anleitung zu dieser Parallele gibt. So vergleicht auch Irenäus[3]) das Opfer Christi mit der Hingabe des Isaak. Hiernach ist es unverfänglich, wenn Melito diesen Typus aufnimmt, den er mit Einsicht weiter ausführt, indem er, was das Wesen des Typus ist, neben der idealen Uebereinstimmung auch die äußere Verschiedenheit bemerklich macht[4]). Doch läßt sich nicht verkennen, daß die *typische* Erklärung zum Theil in die allegorische umschlägt. So bleibt er nicht bei jenem Typus stehn, sondern erklärt im zweiten und dritten Fragmente den Widder, der im Gesträuche hängend für Isaak dargeboten ward, mit seinen Umgebungen für ein Vorbild — er braucht das Wort *ἀπέφαινεν* — Christi, der, am Kreuze hängend, für die Menschheit geopfert ward, — eine Erklärung, die im vierten Fragment außer der realen Gegenüberstellung noch durch verbale Typik, allerdings ins Spielende fallend, bestätigt wird: woran sich noch die typische Auffassung des *ὕδωρ ἀφέσεως* bei Ezech. XLVII, 3. als Vorbild der Taufe anschließt. Wenn wir indeß gedenken, wie wir bei den Anhängern der allegorischen Interpretation unter den Alten uns noch ganz andere Allegorien müssen gefallen las-

1) Nicephori Caten. in Octateuch. t. 1. p. 281. 283., abgedruckt in Routh. Reliq. s. t. 1. p. 116—118. cf. p. 139.

2) Dupin l. c. p. 135. not. d.

3) Iren. adv. haeres. lib. IV. c. 5. §. 4. p. 233.

4) Fragm. I. Routh. I, 116.: *ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν. Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθε· τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ.*

sen, so können auch diese Aeußerungen keinen Grund abgeben, jene Stücke dem Melito abzusprechen; — zumal da wir wissen, daß auch seine übersinnlichen Anschauungen an Bilder geknüpft waren, ja in sinnlichen Formen sich bewegten.

Zum Zeichen der Forschung Melito's dient, daß er in dem vierten Bruchstücke zu Genes. XXII, 13. den Syrer und den Hebräer anführt[1]; unter welchen Namen bekanntlich in den Handschriften der LXX. und in Catenen außerheraplarische Varianten zur Uebersetzung der LXX. sich finden. Nun hat man aber neuerlich diese Lesarten auf Arbeiten des Hieronymus zurückgeführt; der Hebräer soll meistens Erklärungen aus den Commentaren des Hieronymus enthalten, die dieser aus Vergleichung der LXX. mit dem hebräischen Texte gegeben, und der Syrer soll geradezu die griechische Ausgabe bezeichnen, die Sophronius von der lateinischen Uebersetzung des A. T. durch Hieronymus veranstaltet habe[2]. Das Letztere hat Döderlein[3] bewiesen, wie Eichhorn sich ausdrückt, der seinerseits die Möglichkeit dieser Erklärung durch die Behauptung in Schutz nimmt, daß vor dem Hieronymus von ὁ Σύρος nirgends eine Spur sich finde. Wäre diese Behauptung gegründet, so müßte es Verdacht gegen die Echtheit des Fragments erregen, daß Melito allein das Stillschweigen zweier Jahrhunderte bräche, und wäre jener Beweis evident, so müßte die Unechtheit jenes Citats, also des vierten Fragments wenigstens, unbedingt anerkannt werden.

---

1) Nicephor. Caten. in Octateuch. t. 1. p. 283.: *Τοῦ αὐτοῦ* (i. e. *Μελίτωνος*). *Τὸ κατεχόμενος τῶν κεράτων ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος κρεμάμενός φησιν· ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρόν.*

2) S. Eichhorn, Einl. in das A. T. Bd. 1. §§. 206. 207.

3) Doederlein, Quis sit ὁ Σύρος V. T. graecus interpres. Altdorf. 1772. 4. Ich habe diese Abhandlung nicht zu Gesicht bekommen können.

Allein die ganze Ansicht ist grundlos, und es läßt sich das Gegentheil darthun 1). Was zuerst die äußere Uebereinstimmung jener Lesarten mit Hieronymus an unserer Stelle betrifft; so kommt der Ausdruck des Hieronymus in seinem Buche hebräischer Erörterungen zur Genesis mit der LXX., also nicht mit dem Hebräer, überein, in seiner Uebersetzung dagegen allen beiden, dem Syrer und Hebräer, sehr nahe 2). Was aber weiter das innere Verhältniß und die zeitliche Stellung derselben zu einander betrifft, so folgt aus dem Gebrauche, den der Emisenische Eusebius von dem Syrer und von dem Hebräer macht, daß diese Uebersetzungen vor Hieronymus bestanden haben. Merkwürdigerweise nämlich ist uns gerade zu unserer Stelle der Genesis eine Bemerkung des Eusebius von Emisa aufbehalten, worin er den Syrer und den Hebräer anführt 3); und damit dieß Citat nicht für unecht erklärt werden kann, steht uns ein anderes Citat von demselben Verfasser zu Genes. V, 5. zur Seite, worin er gleichfalls eine übereinstimmende Zählung des Syrers und des Hebräers bemerkt 4). Nun aber ist

---

1) Ich gehe hier nur so weit auf die Sache ein, als unser nächster Zweck es mit sich bringt. Hoffentlich wird die im Dunkeln liegende Lehre von diesen Uebersetzungen bald durch Hävernick gefördert werden.

2) Hieronymus hat Quaest. in Genes. t. III. p. 338.: *et ecce aries post tergum eius tenebatur in virgulto Sabech cornibus suis.* Dagegen in der Bibl. div. t. IX. p. 50.: *viditque post tergum arietem inter vepres haerentem cornibus suis.*

3) Montfaucon. Hexapl. Orig. not. ad Genes. XXII, 13. t. I. p. 35.: *τὸ κατεχόμενος τῶν κεράτων ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος κρεμάμενός φασιν*, ganz mit den Worten Melito's, nur daß dieser *φησιν* hat. — Dieß Fragment ist von Augusti in seiner Ausgabe des Eusebius Emisenus übersehen.

4) Montfauc. Hexapl. Orig. not. ad Genes. V, 5. t. 1. p. 22.: *ὅτι ὁ Ἑβραῖος καὶ ὁ Σύρος καὶ ὁ Σύμμαχος παρὰ ϙ΄ ἔτη ἀεὶ γενεαλογεῖ*; daraus in Augusti, Euseb. Emis. Opusc. p. 186. — Dieß Fragment ist auch von Thilo, Ueber d. Schr. des Euseb.

Eusebius von Emisa nach dem eigenen Zeugnisse des Hieronymus 1) noch unter dem Kaiser Constantius gestorben, hat also das Jahr 361 nicht überlebt; dagegen ist Hieronymus um das Jahr 346 geboren, wie aus den Untersuchungen des Vallarsius 2), der die betreffenden Aeußerungen des Hieronymus selbst sorgfältig erörtert hat, hervorgeht. Nach den Untersuchungen eben dieses Gelehrten ist das Buch Quaest. hebr. in Genesin vom Hieronymus wahrscheinlich im Jahre 389 oder 390 verfaßt 3), und derselbe im Jahr 398 mit der Uebersetzung des Octateuch, den er bis zuletzt verschoben, beschäftigt gewesen, welche er erst nach dem Jahre 404 vollendet hat 4). Hieraus erhellt die Unmöglichkeit, nicht nur, daß Eusebius von Emisa das eine oder das andere dieser Bücher oder gar eine davon veranstaltete griechische Uebersetzung 5), sondern überhaupt, daß er irgend eine der Schriften des Hieronymus habe benutzen können. Darin ist denn enthalten, daß die Citate des Syrers und des Hebräers bei dem Eusebius von Emisa nicht auf Arbeiten des Hieronymus können zurückgeführt werden. Hierfür kann gerade in Beziehung auf unsere Stelle noch ein besonders einleuchtender Beweis geführt werden. Nämlich Hieronymus selbst bezieht sich

v. Alex. u. des Euseb. v. Emisa S. 59. ohne Note durchgelassen.

1) Hieronym. de vir. ill. c. 91.

2) Vallars. vit. Hieronymi c. 1. §. 2. in ei. Opp. t. XI. P. 1. p. 7—13.

3) Vallars. vit. Hieronym. c. XIX. §. 2. l. c. p. 108—110.

4) Vallars. vit. Hieronym. c. XXI. §. 4. l. c. p. 124—128.

5) Bis zum J. 392, in welchem Hieronymus seinen Katalog berühmter Männer schrieb, hatte Sophronius den Psalter und die Propheten aus der lat. Uebersetzung des Hieronymus ins Griechische übersetzt, wie dieser selbst meldet de vir. ill. c. 134, also damals wenigstens noch nicht den Pentateuch (den freilich Hieronymus selbst noch nicht übertragen hatte). Dieß gibt ein neues chronologisches Moment.

in den schon genannten Quaestiones in Genesin zu unserer Stelle auf den Eusebius von Emisa und verspottet ihn wegen seiner Erklärung derselben, — seiner Uebersetzung von Sabech. Also hatte ja Hieronymus die Erklärung des Eusebius, welche ohne Zweifel auch der Ort ist, wo derselbe die Lesart des Syrers und des Hebräers anführte, vor Augen. Demnach verdanken diese Uebersetzungen nicht den Arbeiten des Hieronymus ihre Entstehung, sondern sind vor ihm dagewesen und benutzt; — wie denn auch Montfaucon[1]) der Meinung gewesen ist, daß die Lesarten des Syrers und des Hebräers wohl schon vom Origenes am Rande seiner Hexapla beigesetzt seyen. Bei dieser Lage der Sache kann kein Anachronismus geltend gemacht werden, wenn schon Melito den Syrer und den Hebräer anführt. Also darf von dieser Seite die Echtheit unseres Fragments keineswegs angefochten werden, welches vielmehr für eine richtige Ansicht von dem Alter jener Uebersetzungen selbst berücksichtigt werden muß.

Unter Melito's Namen soll auf der vaticanischen Bibliothek eine Schrift über das erste Buch Mosis vorhanden seyn[2]). Wenn man diese Nachricht mit den eben gedachten vier Bruchstücken zusammenstellt, so ließe sich vermuthen, daß Melito eine Erklärung der Genesis geschrieben, worin er dieselbe allegorisch auslegt. Das Stillschweigen des Eusebius würde dagegen nicht gerade geltend gemacht werden können, da er ohnehin Melito's Schriften nicht vollständig aufführt; doch wäre es auch möglich, daß nur eben jene Bruchstücke in einer Catene Anlaß gegeben, dem Melito ein solches Werk beizulegen. Wie

---

1) Montfauc. Praelim. in Hexapl. Orig. c. I. §. 8. p. 19.

2) „Melito in Genesin Cod. Vat." Diese Notiz findet sich in Grabe's hinterlassenen Papieren No. 28. zu Oxford, der sie aus Ioh. Mori Catal. MS. Codd. Vatt. geschöpft hat. S. Routh. Reliq. s. t. 1. p. 140.

nun jene Nachricht ganz vereinzelt dasteht, so muß es dahingestellt bleiben, was für eine Bewandtniß es mit dieser Schrift hat, bis etwa Näheres von derselben zur Kunde kommen wird.

Dagegen haben wir beglaubigte Nachricht, daß Melito eine Schrift über die Offenbarung Johannis verfaßt hat, die er ohne Zweifel für ein Werk des Apostels hielt [1]). Man hat diese Schrift in einem Commentare zur Apokalypse, der unter Melito's Namen in Jena vorhanden ist, wiederzufinden geglaubt; doch ist dieser Commentar um mehr denn tausend Jahre jünger, als er [2]). Zugleich mit Melito's Schrift über die Apokalypse wird eine andere unter dem Titel *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου* aufgeführt. Es ist ungewiß, ob dieses Thema in einer besondern Schrift erörtert, wie Hieronymus bezeichnet, oder mit der Behandlung der Apokalypse verbunden war, wofür die Worte des Eusebius sprechen. Im letztern Falle würde man daran denken, daß Melito in der Erörterung der Apokalypse wie vom tausendjährigen Reiche, so vom Satan gehandelt habe. Zwar sind wir überhaupt von dem Inhalte dieser Schrift über die Apokalypse nicht näher unterrichtet; der Ausdruck (mit *περί*), so wie die Zusammenstellung lassen schwerlich zu, diese Schrift für einen Commentar zu halten. Sie für eine Art Einleitung nach dem Begriff unserer Tage anzusehen, wie Tentzel [3]) sich gedacht hat, daß Melito darin aus Anlaß damaliger Streitigkeiten von dem wahren Verfasser der Apokalypse gehandelt, ist noch weniger zulässig, da zu seiner Zeit wohl kein Mensch die johanneisch-apostolische Authentie dieses Buches bezweifelte; — die Aloger, so wie der römische Cajus sind später. Aber wahrscheinlich hatte sich Melito in chiliastischem Interesse mit

---

1) Vgl. Lücke's Einleit. in die Offenb. Joh. §. 32. N. 1. S. 289.
2) S. unten, von den unechten Schriften Melito's.
3) Tentzel, monatl. Unterredungen. Nov. 1692. S. 886.

der Apokalypse beschäftigt; denn überhaupt ja waren die kleinasiatischen Kirchenlehrer damaliger Zeit dem Chiliasmus zugethan. Dazu finden wir später eine chiliastische Parthei der Melitaner 1); es ist wohl glaublich, daß selbige von diesem Melito ausgegangen 2).

Melito wird von einem alten Schriftsteller 3) namentlich unter denen genannt, welche die Gottheit und Menschheit Christi verkündigt hätten. In der That sind in den wenigen Bruchstücken seiner Schriften mehrere Stellen, in denen die Gottheit Christi sehr bestimmt ausgesprochen wird 4); ja sogar den Ausdruck: Gott hat gelitten, verschmähte er nicht 5); worauf denn die Theopaschiten sich berufen mochten. — Aber nicht minder war es ihm angelegen, die volle Menschheit des Herrn nach Seele und Le[illegible] zur Anerkennung zu bringen. Er verfaßte eine ei[illegible] Schrift von der Menschwerdung Christi (περὶ σαρκώ[illegible] in wenigstens drei Büchern, die, wenn nicht gan[illegible] theilweise gegen Marcion gerichtet war 6); wie n[illegible] Taufe durch die Wunder seine Gottheit geoffenb[illegible] so werde seine Menschheit bezeugt durch die Zeiten [illegible] Taufe: das Ruhen der Zeichen der Gottheit wäh[illegible] Fortschreitens der menschlichen Entwickelung zu[illegible] Reife 7). Selbst die wenigen Zeilen zeugen wie v[illegible]

1) Gennad. de dogmat. eccles. c. 55.

2) Vgl. Walch, Hist. der Ketzereien. Th. 1. S. 602.

3) Auct. parvi Labyrinth. ap. Euseb. V, 28. p. 252.

4) So das Bekenntniß in der Apologie an de[illegible]ser, Chron. Pasch. p. 259: οὐκ ἐσμὲν λίθ[illegible] ἐχόντων θεραπευταί, ἀλλὰ μόνου θ[illegible] ἐπὶ πάντων, καὶ ἔτι (statt ἐπὶ) [illegible] θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων ἐσμὲν [illegible]

5) Melito de passione ap. Ana[illegible] gleichen bei Nicet. [illegible] s. Routh. I, 138 [illegible]

6) S. das Zeu[illegible]

7) Melito [illegible]

diger und kräftiger Ueberzeugung, so von umsichtiger und sinnvoller dogmatischer Forschung. Bemerkenswerth ist, daß Melito ebendort, abweichend von dem zu seiner Zeit Geltenden, Christo ein dreijähriges Lehramt beilegt. — Also gilt Melito ganz besonders für einen Träger der Lehre von zwei Naturen 1).

Wie aber Melito im Gegensatze gegen die verflüchtigende Richtung der Gnostiker in Christo die Wahrheit der menschlichen Natur schützte, so ging er weiter auf dieser Seite und übertrug auf Gott selbst die Schranken der menschlichen Natur; doch ist diese Ansicht von der Theologie Melito's nicht unbestritten. Um so mehr ist es nöthig, die einzelnen Momente gesondert ins Auge zu fassen, auf denen unsere Ueberzeugung ruht.

Wir erfahren erstlich vom Origenes, indem er auf die Frage eingeht, ob das Bild Gottes im Menschen im Körper oder in der Seele bestehe, daß Melito für das Erstere sich entschieden. Es ist kein Grund, der Nachricht des Origenes, der eine Schrift Melito's zum Beleg anführt, zu mißtrauen; auch würde das spätere Vorkommen einer Secte, die dasselbe vom göttlichen Ebenbilde behauptete, zur Bestätigung dienen, wenn nämlich dieser Secte der Name Melitonier urkundlich beigelegt ist 2) und ferner diese auf unsern Melito zurückgeführt werden können; — was wahrscheinlich ist, aber nicht entschieden behauptet werden kann 3). Diese Ansicht nun von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen, welche in der Anerkennung der hohen Bedeutung des menschlichen Körpers, der seinerseits

---

1) Vgl. Grab. ad Bulli Defens. fid. Nic. sect. II. c. 5. p. 86.

2) Diese Häresie, aufgeführt von Augustin (de haeres. cap. 76.), doch ohne den Namen; die namentliche Bezeichnung in dem Index, der diesem Buche vorangeschickt wird, von fremder Hand. Vgl. Danaeus ad Augustin. l. c. p. 207. b.

3) Vgl. Walch, Hist. der Ketzereien. Th. 1. S. 599—602.

das Bild der Seele trägt, ihr Recht hat, schließt noch nicht nothwendig eine Versinnlichung in der Auffassung des göttlichen Wesens selbst in sich, sowohl nach der Lehrweise jener Zeit, als auch der Sache selbst nach zu urtheilen. Denn vom Irenäus wissen wir, indem er zwischen Bild (imago) und Gleichniß (similitudo) unterschied, daß er zwar das Bild Gottes in den Körper, das Gleichniß Gottes aber in die Seele setzte, beide in der Zusammengehörigkeit zu einander betrachtet 1), ungeachtet es ihm angelegen war, die Geistigkeit Gottes, seine Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit im Gegensatze gegen die gnostische Naturphilosophie aufs Strengste festzuhalten. Und in der That müssen auch wir noch behaupten, wenn schon das Bild Gottes zunächst nicht in den Körper zu setzen ist, daß doch dieser nicht davon ausgeschlossen sey; sonst hätte Christus nicht einen menschlichen Körper tragen können; jene Ausschließung würde nothwendig zum Doketismus führen. Also wird hierdurch noch nichts gegen Melito ausgesagt. Nun aber erfahren wir aus einer andern Quelle, daß Melito in Gott etwas Körperliches angenommen hat. Dieß sagt zwar nur in aller Kürze Gennadius 2); allein da er in dieser Hinsicht den Melito mit dem Tertullian zusammenstellt, bei dem letztern aber dessen eigene Schriften die Aussage bestätigen 3), so werden wir auch der Aussage des Gennadius über Melito Glauben beimessen. Also obwohl wir das Verdienst Melito's anerkennen, die Realität der Erschei-

---

1) Iren. adv. haeres. lib. V. c. 6. p. 299. 300. Vgl. Massuet. Diss. III. Praev. Art. X. c. 117—119. p. CLIX—CLXI.

2) Gennad. de dogmat. eccles. c. 4.: *nihil corporeum* (in trinitate credamus), *ut Melito et Tertullianus.* Gennadius unterscheidet hiervon noch eine häretische Meinung, die Gott eine körperliche Gestalt beilegte: *nihil corporaliter effigiatum, ut Anthropomorphus (?) et Vadianus* (d. i. ohne Zweifel Audianus); allein Beides läßt sich schwerlich aus einander halten.

3) Vgl. Neander, Antignostic. S. 449. ff.

nungswelt, insbesondere des sichtbaren Wesens Christi, festgehalten zu haben; so werden wir doch sagen, er sey in der Richtung hierauf so befangen gewesen, daß er eine andere, und zwar diese erst begründende, Realität in ihrer Selbständigkeit nicht hat fassen können, vielmehr alles Seyn, auch das absolute, an eine leibliche Vermittelung geknüpft hat. — Und wenn wir von dieser Ansicht zu der erstern zurückkehren, so müssen wir allerdings zugestehn, daß sie in diesem Falle von einem sinnlichen Parallelismus in Vergleichung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen ausgeht: das Bild Gottes in den Körper zu setzen, weil Gott selbst unter diesem Bilde vorgestellt wird. — Zur Erläuterung dient, was Origenes weiter berichtet [1]), daß die Anhänger dieser Lehre auf die Stellen der Schrift, in denen von Gliedern Gottes die Rede ist, so wie auf die Theophanien des A. T. sich beriefen, zum Beweise, daß Gott Gestalt habe; wenn aber dieses, so könne es keine andere, als die menschliche seyn; — also mit buchstäblich-sinnlicher Erklärung jener Stellen. Dieß ist bei solcher Anschauungsweise ganz in der Ordnung. Aber dann muß es höchlich auffallen, daß gerade Melito, wie es scheint, der Gewährsmann dieser Lehre, in seinem sogenannten Schlüssel [2]) alle diese Stellen nicht sinnlich, sondern bild-

---

1) Orig. comment. in Genes. ap. Theodoret. quaest. XX. in Genes. t. 1. p. 21. Opp. Orig. vol. II. p. 25.: *προδιαληπτέον πρότερον, ποῦ συνίσταται τὸ κατ᾽ εἰκόνα, ἐν σώματι ἢ ἐν ψυχῇ· ἴδωμεν δὲ πρότερον, οἷς χρῶνται οἱ τὸ πρῶτον λέγοντες· ὧν ἐστι καὶ Μελίτων, συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν· μέλη γὰρ θεοῦ ὀνομαζόμενα εὑρίσκοντες . . . . . ἄντικρυς φάσκουσι, ταῦτα οὐχ ἕτερόν τι διδάσκειν ἢ τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ· πῶς δὲ φασὶ καὶ ὤφθη ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ καὶ Μωσῇ καὶ τοῖς ἁγίοις μὴ μεμορφωμένος; μεμορφωμένος δὲ κατὰ ποῖον χαρακτῆρα ἢ τὸν ἀνθρώπινον; καὶ συνάγουσι μυρία ῥητὰ μέλη ὀνομάζοντα θεοῦ.*

2) Melit. Clavis c. 1. s. oben.

lich sollte erklärt haben. Dieß gilt denn nur als ein neuer Beweis für die Unechtheit, wenn nicht der ganzen vorgeblichen Uebersetzung, wenigstens ihres ersten Abschnitts.

Eine merkwürdige Parallele zu der Vorstellung Melito's von Gottes Wesen und seinem Ebenbilde bieten die Clementinen dar, deren Ansicht in weiterer Ausführung vorliegt. Auch hier wird, obwohl einmal von der inwendigen Gestalt des Herzens nach dem Bilde Gottes die Rede ist 1), doch wesentlich das Bild Gottes in den Körper gesetzt; aber näher so bestimmt, daß zwar der menschliche Leib der Substanz nach vielen Naturkörpern, Himmel (Aether), Sonne, Mond, Sterne, Luft, Wasser, Feuer, nachstehe 2), daß aber dennoch die ganze Schöpfung den Menschen für ihren Herrn erkenne um seiner göttlichen Gestalt willen und in ihm Gott selbst ehre; denn durch die Gestalt stelle der Körper des Menschen das Bild Gottes dar 3); aber bei der Sünde entweiche dieses Bild 4); also obwohl so hoch versiegelt, werde doch der Leib des Menschen aufgelöset durch den Tod zum Gericht, auf daß der Leib der Sünde hinfort nicht mehr die Gestalt des heiligen Gottes habe. — Von diesem aber wird weiter gelehrt: er sey unsichtbar 5) und werde mit dem Auge des Geistes ge-

1) Clement. Hom. XVI. c. 10. Patr. Apost. ed. Cotel. vol. 1. p. 733.: *ἀλλὰ καὶ ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) εἰκόνα πρὸς ἀθανασίαν ἠμφίεσται.*

2) Hom. XVI. c. 19.: *ἐπεὶ γὰρ τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ πάντα κρείττονα τυγχάνει τῆς ἀνθρώπου σαρκός· λέγω δὲ τὸν αἰθέρα κ. τ. λ.*

3) Hom. XVI. c. 19.: *εἰ ἀληθῶς πιστεύεις, ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφη προς τὴν ἐκείνου μορφὴν διατετύπωται· — ἀληθῶς . . .* Ibid. c. 20.: *θεὸν δίκαιον, οὗ τὴν μορφὴν πρὸς τιμὴν τοῦ ανθρώπου βαστάζει σῶμα.*

4) Hom. XVI. c. 19.: *ἐπὰν οὖν ἀδικεῖν ἄρξηται, ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα φεύγει . . . .*

5) Hom. XVII. c. 7.: *αὐτὸς ἀόρατος· ἡ δὲ αὐτοῦ εἰκὼν (ὁρατὴ) ὁ ἄνθρωπος.*

schaut[1]. Da er aber für die absolute Schönheit gilt, die Schönheit aber an Gestalt geknüpft ist[2], so wird ihm Gestalt beigelegt[3], zwar kein grobsinnlicher Leib aus Fleisch und Blut[4], aber doch ein Körper (σῶμα) und alle Glieder: doch nicht als ob er deren besonders bedürfte, der Augen zum Sehen, der Ohren zum Hören; denn er ist ganz Sinn[5]. Also wird er gedacht als eine Lichtnatur, freilich erhaben über Alles, was am Firmamente leuchtet[6], ja es heißt sein Körper unvergleichlich leuchtender, als selbst das geistige Auge im Menschen[7], aber doch mit den Attributen der Materie. Dieß Alles aber um der Menschen willen. Auf daß die, die reines Herzens sind, Gott schauen könnten, müsse Gott eine Gestalt haben[8]; ihr Bild nimmt der Geist des Menschen in sich auf; ohne sie ist er leer[9]. Aber die geistige Anschauung wird selbst

1) Hom. XVII. c. 10.: *οἵαν οὖν στοργὴν συλλαβεῖν δυνάμεθα, ἐὰν τὴν εὐμορφίαν αὐτοῦ τῷ νῷ κατοπτεύσωμεν;*

2) Ausdrücklich wird dieß nur mit einer Einschränkung gesagt, Hom. XVII. c. 10.: *ἀδύνατον γὰρ κάλλος ἄνευ μορφῆς εἶναι καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ ἔρωτα ἐπισπᾶσθαί τινα*, also nur sie könne sich ohne Gestalt nicht offenbaren.

3) Hom. XVII. c. 7.: *μορφὴν γὰρ ἔχει διὰ πρῶτον καὶ μόνον κάλλος καὶ πάντα μέλη.*

4) Hom. XVII. c. 16.: *τὴν ἄσαρκον ἰδέαν . . . πατρὸς ἢ υἱοῦ.*

5) Man bemerke auch hier das Streben, von particularistischem Sensualismus zur Darstellung der Einheit des geistigen Princips sich zu erheben, die aber doch nicht erreicht ist, so lange Gott als wahrnehmend gedacht und das Bild für die Sache selbst genommen wird. So auch, aber das Bild als Bild gebrauchend, sagt Irenäus, im Gegensatze gegen die psychologisch sondernde Hypostasenbildung der Gnostiker, von Gott: *ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή.* Iren. adv. haeres. lib. I. c. 12. §. 2. p. 57.

6) Hom. XVII. c. 7. cf. c. 16.

7) Hom. XVII. c. 7.: *τοῦ ἐν ἡμῖν βλεπτικοῦ πνεύματος ἀπαραβλήτως λαμπρότερος ὢν τὸ σῶμα.*

8) Hom. XVII. c. 7.: *τὴν δὲ καλλίστην μορφὴν ἔχει δι' ἄνθρωπον, ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυνηθῶσιν.*

9) Hom. XVII. c. 11.: *νοῦς γὰρ, εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ, κενός ἐστιν αὐτοῦ.*

nicht ohne sinnliche Vermittelung gedacht. Gott ist unsichtbar nur dem irdischen Auge 1), das den Glanz seiner Herrlichkeit nicht ertragen kann, wird aber sichtbar einem feineren Organ. Wenn Gott in der Auferstehung die Leiber der Gerechten verwandeln wird in Lichtnatur, die ihm selbst eignet, und sie also den Engeln gleich werden, die alle Zeit das Angesicht des Vaters schauen 2); dann werden auch sie ihn sehen von Angesicht zu Angesicht 3). — Dem Einwurf aber: wenn Gott Gestalt, also eine gewisse Figur hat, so ist er umgrenzt, befindet sich also im Raume, ist mithin geringer, als der ihn umgebende Raum und nicht der Herr über Alles und nicht allgegenwärtig 4), wird mehr ausgewichen als begegnet dadurch, zuerst, daß die Realität des Raums geleugnet wird, da er das Leere (*κενόν*), substanzlos, bloß Form gebend sey: — woraus folgt, daß Gott als das Seyende mit dem Raum als dem Nichtseyenden nicht verglichen werden könne 5), obgleich Alles, was ist, in dem Nichtseyenden, dem Raum, enthalten seyn müsse 6); sodann, daß, auch die Realität des Raumes zugestanden, der Vorzug des Umgebenden vor dem Umgebenen geleugnet wird. Denn, wie die Sonne rings von Luft eingeschlossen, gleichwohl durch sie

1) Hom. XVII. c. 16.: *τῷ εἰς σάρκα τετραμμένῳ ἀνθρώπῳ.*

2) Hom. XVII. c. 7.

3) Hom. XVII. c. 16.: *ἐκτὸς εἰ μὴ θεοῦ ἀποῤῥήτῳ δυνάμει ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῇ φωτὸς, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ κ. τ. λ.* Cf. c. 18.: *τὰ δὲ πρὸς φίλον, στόμα κατὰ στόμα, ἐν εἴδει.*

4) Hom. XVII. c. 3.: *μορφὴν δὲ ἔχει θεός; εἰ δὲ ἔχῃ, ἐν σχήματί ἐστιν, ἐν σχήματι δὲ ὢν ἐν τόπῳ ἐστίν· ἐν τόπῳ δὲ ὢν ἥττων ἐστὶν τοῦ περιέχοντος αὐτὸν τόπον. ἥττων δέ τινος ὢν πῶς πάντων ἐστὶν ἢ μείζων ἢ κρείττων ἢ ἀνώτατος.* Cf. c. 8. init., wo dieser Einwurf wieder aufgenommen und hinzugefügt wird: *πῶς δὲ καὶ πανταχῇ εἶναι δύναται ἐν σχήματι ὤν;*

5) Hom. XVII. c. 8.: *καὶ θεοῦ τόπος ἐστὶν τὸ μὴ ὄν, θεὸς δὲ τὸ ὄν· τὸ δὲ μὴ ὂν τῷ ὄντι οὐ συγκρίνεται.*

6) L. c.: *ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τὸ ὂν ἐν τῷ μηδὲν ὄντι εἶναι.*

hindurchdringt, sie erleuchtet, erwärmt und also wirket durch ihre Gegenwart, obschon der Substanz nach begrenzt; so auch kann Gott, obwohl er Form und Gestalt und Schönheit hat, seine Gegenwart ins Unendliche ausdehnen 1). — Man sieht, in wie eigenthümlicher Schwebe diese Ansicht sich erhält zwischen einer rein geistigen Auffassung des göttlichen Wesens und einer sinnlichen Gestaltung, in welche sie vom geistigen Aufschwunge doch immer wieder zurückstürzt, obwohl sie von grob materialistischer Tendenz sich fern hält. Den eigentlichen Schlüssel der ganzen Lehre gibt der vorhin ausgesprochene Satz, daß das Seyende im Raum existiren müsse.

Wie nun zu dieser Gestaltung des Anthropomorphismus die melitonische Lehre sich verhalten, ob sie dieselbe vorbereitet habe, oder ob beide völlig außer Zusammenhang stehen, sind wir zu bestimmen leider gänzlich außer Stande, da außer den allgemeinsten Umrissen, die oben vorgelegt sind, eine weitere Kunde von Melito's Ansicht nicht zu uns gelangt ist. Denn das Werk, worin Melito diesen Gegenstand ausdrücklich erörtert hat, ist untergegangen; ja selbst über den nur noch übrigen Titel desselben wird gestritten, welchen Inhalt er bezeichne und ob es überhaupt hierher gehöre.

Nämlich Eusebius nennt eine Schrift Melito's unter der Aufschrift: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Der Titel ist zweideutig; daher wohl Hieronymus, nicht wissend, was er

---

1) L. c.: *καὶ ταῦτα ποιεῖ (ὁ ἥλιος) τῇ αὐτοῦ μετουσίᾳ, τὴν οὐσίαν περιωρισμένην ἔχων.* (Das schöne Wortspiel von *οὐσία* und *μετουσία* läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben). *Τί οὖν ἔτι κωλύει τὸν θεὸν, ὡς τούτου καὶ πάντων δημιουργὸν καὶ δεσπότην ὄντα, αὐτὸν μὲν ἐν σχήματι καὶ μορφῇ καὶ κάλλει ὄντα, τὴν ἀπ' αὐτοῦ μετουσίαν ἀπείρως ἐκτεταμένην ἔχειν;* cf. c. 10.: *διὰ τοῦ πανταχόθεν ἀπείρου νοὸς τὴν μετουσίαν, ᾗ πάντως ἀναπνέουσι, ψυχαὶ τὸ ζῆν ἔχουσι*, nach Davis. Verbesserung.

weniger mit seiner Schrift: περὶ σαρκώσεως zu identificiren ist[1]); sondern daß in ihr unter dem Thema von der Körperlichkeit Gottes[2]) Melito seine eigenthümliche Lehre von dem Wesen Gottes und dessen Ebenbilde im Menschen vorgetragen hat.

Wie aber auch Melito geirrt hat, sowohl in chiliastischer, als in anthropomorphischer Hinsicht, es ist aus Schuld der Zeiten geschehn; solches darf der Verehrung dieses Mannes keinen Eintrag thun. Er selbst hat auch rüstig gestritten wider Verfälschungen des reinen Christenthums, die theils eine einseitige speculative, theils eine einseitige Gefühlsrichtung seiner Zeit einzuführen drohten. Daß er von Häresien schriftlich gehandelt habe, bezeugt Hieronymus[3]); darauf weisen auch die Titel mancher

---

ad a. 177. §. 5. t. II. p. 164. Suicer. Thesaur. t. I. p. 1122. Vallars. ad Hieronym. t. II. p. 867. not. a. (der sich schließlich zwar einwendet: negotium facessit tamen Origenis — testimonium et aliud Gennadii, ohne aber zu sagen, wie er mit diesem negotium fertig wird), endlich Schröckh, Kirchengesch. Th. III. S. 117. sie erklärt haben.

1) Wie Routh. Reliq. sacr. t. 1. p. 135. Danz, de Euseb. Caesar. disput. p. 93. wollen.

2) So erklären die Ueberschrift Petav. Op. de theol. dogmat. lib. II. c. 1. §. 4. Antw. 1700. t. I. p. 86. Vales. ad Euseb. IV. 26. p. 189. not. 3. Coteler. ad Clement. Hom. XVII. c. 7. Patr. Apost. t. 1. p. 738. not. 1. Colomes. Paralipom. s. v. Melit. Opp. ed. Fabric. p. 704. Cave, Hist. liter. t. 1. p. 71. (seine frühere Auslegung zurücknehmend). Ittig, De haeresiarch. primi et secund. sec. diss. sect. II. c. 11. §§. 1—5. p. 194—198. Tillemont, Mém. t. II. p. 664. not. III. Grab. ad Bull. Defens. fid. Nic. p. 86. §. 1. Fabric. Bibl. Gr. t. VII. p. 151. Keil, ibid. not. h. Stolle, aufricht. Nachricht v. d. Leben der Kirchenväter. Cap. V. §. 2. Anm. 5. S. 65. Walch, Hist. der Ketzereien Th. 1. S. 600. 601. (der sich etwas schwankend ausdrückt). Heinichen ad Euseb. IV, 26. t. 1. p. 399. not. 9. Neander, Kirchengesch. I, 3. S. 1140.

3) Hieronym. ep. LXX. ad Magnum §. 4.

seiner Schriften hin, in denen er wider Gnosticismus und Montanismus aufgetreten zu seyn scheint.

So bestritt Melito den Marcion in der erwähnten Schrift *von der Menschwerdung*. Eine andere Schrift *vom gläubigen Gehorsam der Sinne* 1) handelte vielleicht von der Aneignung des Heils durch Erfahrung, im Gegensatze gegen die Lehre Herakleons 2) und Anderer, welche unterschieden zwischen der niedern Stufe der Psychiker, die an die Erfahrung sich hielten, und der Gnostiker, welche die Erkenntniß hätten. Der Polemik gegen die Gnostiker mochten ebenfalls folgende Schriften angehören, von denen uns nur die Titel überliefert sind: *von der Wahrheit*; *von der Natur des Menschen*; *von der Schöpfung*; *von Seele, Leib und Geist*; *von der Schöpfung und Erzeugung Christi* 3); *auf das Leiden Christi*. — Man sieht schon aus diesen Ueberschriften, in wie mannichfache theoretische Erörterungen Melito einging; wie er aber alle diese Gegenstände behandelte, können wir nicht mehr bestimmen, da gar keine Andeutungen darüber überliefert sind. Nur ist gewiß, daß er in entschiedenem Gegensatze gegen den Gnosticismus aufgetreten, da er nicht nur eine aufrichtig gläubige Richtung verfolgte, sondern diese auch

---

1) *Περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων.* Vgl. zu diesem Titel Vales. ad Euseb. IV, 26. p. 188. not. 2. — Dupin, l. c. p. 133. not. b. erklärt den Titel de l'obéissance des Sens à la Foi gerade entgegengesetzt, polemisch contre quelques Hérétiques qui disoient qu'on croioit par les Sens. Aber dieß stimmt nicht zu dem sonst bekannten Charakter Melito's.

2) Heracl. in Ioann. IV, 48. ap. Orig. tom. XIII. in Io. §. 59. Opp. t. IV. p. 275.

3) *Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ*, welche Lesart Valesius, Stroth, Heinichen mit Recht der gewöhnlichen *περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ* vorziehen. — Es ist unverständig, in dem Ausdrucke *κτίσις Χριστοῦ*, wie er hier steht, Arianismus zu spüren.

durch eine sinnliche Erkenntnißform in ihm modificirt war. Auch läßt sich eben daraus abnehmen, daß er den Gegner schwerlich in seinem eigenen Lager aufgesucht, sondern nur die Unvereinbarkeit der gnostischen Theorien mit dem allgemein christlichen Glaubensbewußtseyn nachgewiesen haben wird.

Mitten in dem Verzeichnisse der eben genannten Schriften finden wir auch einen Titel περὶ λουτροῦ, das ist de lavacro 1), wie Rufin 2), oder unzweideutiger so viel als de baptismo, wie Hieronymus es nimmt, welche Erklärung in der Anwendung, die das N. T. von diesem Worte macht, gegründet und durch den Sprachgebrauch der Kirchenväter 3) frei gegeben ist. Man wird nicht glauben, wenn Melito von der Taufe geschrieben, daß er eine freie dogmatische Abhandlung herausgegeben; sondern nach der Weise seiner Zeit voraussetzen, daß er durch kirchliche Vorgänge zur Behandlung dieses Gegenstandes veranlaßt sey. Da überdieß diese Schrift mitten unter seinen unverkennbar zusammengestellten antignostischen Werken aufgeführt wird, so liegt die Vermuthung nahe, daß sie ebenfalls dem

1) Aber nicht wie Stroth übersetzt: vom Bade.

2) Nämlich das lateinische Wort schlechthin in metaphorischem Sinne von der Taufe genommen, wie es häufig gebraucht wird, doch wohl mit einer Andeutung der Uebertragung. So sagt Cyprian ep. LXXIV. ed. Baluz. p. 140.: *si autem in lavacro, id est in baptismo, est regeneratio*; aber es geht voran das Wort Tit. III, 5.: *servavit nos per lavacrum regenerationis.* So spricht Firmilian ep. LXXV. in Opp. Cyprian. p. 147. von dem *lavacrum salutare* im Gegensatze gegen die jüdische Taufe, die er ein *lavacrum commune et vulgare*, ein *lavacrum carnale* nennt; ferner von dem *lavacrum ecclesiae.* Ibid. p. 149.

3) So braucht Eusebius zweimal hintereinander das Wort λουτρὸν ohne nähere Bestimmung für βάπτισμα, H. e. VII, 2. 3.: διὰ λουτροῦ καθαίρειν, διὰ λουτροῦ τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους, obwohl doch an beiden Stellen der besondere Ausdruck durch den hinzutretenden Begriff des Reinigens motivirt ist. — S. übrigens Suicer. Thesaur. t. II. p. 278.

Gegensatze gegen den Gnosticismus angehört; allein unmittelbar finden wir weder in diesem, noch überhaupt in der Geschichte seiner Zeit eine Veranlassung zur Erörterung dieser Frage. Achten wir indeß auf spätere Vorgänge und bemerken wir, daß Umstände, die später obwalteten, ganz besonders schon zu Melito's Zeit eingetreten waren; so werden wir den Gegenstand der Schrift mit Wahrscheinlichkeit bestimmen können. Bekannt ist nach der Mitte des dritten Jahrhunderts der Streit zwischen der afrikanischen Kirche, insbesondere Cyprian und dem römischen Bischofe Stephanus, über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Schon vorher war zwischen Stephanus und den asiatischen Kirchen, unter deren Bischöfen Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien hervorragte, über dieselbe Frage Zwiespalt entstanden. Aus den Acten dieses Streites ersehen wir nun erstlich, daß schon vor längerer Zeit in Asien auf vielen und bedeutenden Concilien beschlossen war, die, welche von den Häretikern überträten, sollten als Katechumenen gehalten werden und dann erst die wahre Taufe empfangen[1]). Namentlich werden die Concilien zu Iconium und Synnada genannt[2]), auf deren ersterem die Bischöfe aus Galatien, Cilicien und den übrigen benachbarten Gegenden, unter ihnen wahrscheinlich auch Firmilianus, zusammenkamen und jenen Schluß faßten, um das Jahr 235. Wir hören weiter, daß jene Ansicht, die Taufe der Häretiker nicht anzuerkennen, und demnach die Sitte, die aus den Häresien Uebertretenden zu taufen, in Asien seit undenklichen Zeiten gegolten; so daß man sie mit apostolischer Ueberlieferung in gleichen Rang stellte: worauf man sich berief im Gegensatze gegen die römische Kirche, die

1) Dionys. Alex. ep. II. de baptism. ad Xystum ap. Euseb. VII, 5. p. 325.

2) Dionys. Alex. ep. III. de baptism. ad Philemon. ap. Euseb. VII, 7. p. 328.

ihrerseits die entgegengesetzte Tradition geltend machte 1). Da nun Melito nur zwei Menschenalter vor dem Firmilianus, der schon gegen das Ende der Regierung des Alexander Severus als Bischof von Cäsarea sich auszeichnete 2), gelebt, so wird schon zu seiner Zeit dieselbe Sitte gegolten haben. Anlaß genug, sie zu üben, mußte vorhanden seyn, da gerade damals die gnostischen Häresien aufgeblüht waren. Daß eine solche Sitte aufkam, ist bei der streng kirchlichen Tendenz der großen asiatischen Kirchenlehrer nicht auffallend. Bei der Art, wie Polykarp den Marcion ansah, ist schwer zu glauben, daß er eine durch ihn vollzogene Taufe für gültig erkannt hätte; er selbst hat in Rom viele Valentinianer und Marcioniten zur Kirche zurückgeführt. Wie es in dieser Beziehung mit ihnen gehalten sey, wissen wir nicht; es läßt sich denken, daß sie schon vorher in der allgemeinen Kirche die Taufe empfangen; wonach denn die Gültigkeit der Taufe nicht mehr in Frage kommen konnte. Aber ich möchte vermuthen, daß unter den von Irenäus nicht genannten Differenzen, über welche Polykarp mit dem Anicet verhandelt hat, auch diese Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe sich befunden. — Was insbesondere den Marcion betrifft, so mag dieser wohl schon selbst Abweichungen in den Taufritus eingeführt haben, wenn wir auch nicht berechtigt sind, alle die Gebräuche der spätern Marcioniten auf ihren Stifter zurückzuführen. Um so mehr mußte man sich gedrungen fühlen, die Marcionitentaufe zu verwerfen, — obwohl später der römische Bischof Stephanus ausdrücklich die Taufe des Marcion, des Valentinus und des Apelles für gültig erkannt hat 3). Wie nun Melito den Marcion in dogmatischer Hin-

1) Firmilian. ep. ad Cyprian. in ei. Opp. ep. LXXV. p. 145. 149.
2) Euseb. VI, 26. p. 292.
3) Cyprian. ep. LXXIV. p. 140. Vrgl. Thilo, Act. Thomae. Not. p. 172.

sicht bestritten, so glaube ich auf alle diese Verhältnisse für Melito's Schrift von der Taufe die Vermuthung stützen zu können, daß er in dieser eine disciplinarische Frage aufgefaßt und im Gegensatze gegen die marcionitische oder überhaupt gnostische Taufe die Alleingültigkeit des in der Kirche vorgenommenen Sacraments ausgeführt hat. Daß Eusebius hiervon nichts anmerkt, ist nicht zu verwundern, da er selbst bei den spätern wichtigen Streitigkeiten mit auffallender Ungenauigkeit und Schweigsamkeit referirt. Wie aber über alle frühern Vorgänge Dunkel herrscht, so muß jeder Umstand, der für eine ältere Auffassung der Sache einen Halt geben kann, willkommen seyn; weßhalb diese Aufschrift eines Melitonischen Werkes hier so ausführliche Berücksichtigung gefunden hat.

Wie Melito einerseits mit dem Gnosticismus in Berührung kam, so machte sich andrerseits in seiner Nähe eine schwärmerische Gefühlsrichtung in dem Montanismus geltend, der zu seiner Zeit aufkam 1) und in Lydien, namentlich in Thyatira einen Hauptsitz hatte 2). Nun finden

---

1) Da die Chronologie des Montanus wie Melito's dunkel ist, so könnten hieraus genommene formelle Schwierigkeiten die Gleichzeitigkeit beider Männer nicht umstoßen, wenn diese auf anderweitigen realen Gründen ruht. Es ist aber die Apologie Melito's sicher nicht vor 169 geschrieben, während der Ursprung des Montanismus, ob auch Eusebius widerspricht, höchst wahrscheinlich ein oder zwei Decennien früher zu setzen ist. Am bedeutendsten scheint mir das Zeugniß des Apollonius, den Eusebius unter Commodus aufführt und der das erste Auftreten Montan's 40 Jahre vor der Abfassung seiner Gegenschrift setzt, ap. Euseb. V, 18. p. 235. S. übrigens Moshem. Commentar. p. 412., der den Anfang des Montanismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts annimmt, und Neander, Kirchengesch. I, 3. S. 874. Anm. 2.

2) Epiphan. haeres. LI. c. 33. p. 455., wenn auch die Zeitbestimmung hier: 93 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, das ist, da Epiphanius den Tod Christi in das (15+3)te Jahr des Tiberius setzt, i. J. 135., irrig ist.

wir in dem Verzeichnisse der Schriften Melito's diese Titel: von der Weissagung[1]; von dem rechten Wandel und den Propheten, vielleicht von dem rechten Wandel der Propheten; von der Kirche, so wie den schon oben angeführten von der Offenbarung Johannis. Da aber die Interessen des Montanismus hauptsächlich auf die hier behandelten Gegenstände: Prophetenthum, Askese und tausendjähriges Reich gerichtet waren, so ist die Vermuthung wohl begründet, daß die Abfassung jener Schriften durch die montanistischen Bewegungen hervorgerufen ist; wie denn auch der alexandrinische Clemens in einem Werke unter dem gleichen Titel: von der Weissagung, den Montanismus behandelte, und zwar ihn bekämpfend[2].

Es fragt sich, in welchem Sinne Melito diese Schriften verfaßt hat, ob als Freund oder Gegner des Montanismus. Obwohl wir von denselben durchaus nicht mehr, als die Ueberschriften kennen, so hat man doch neuerlich an eben diese den Verdacht angeschlossen, daß Melito selbst Montanist gewesen, und den Verdacht dadurch zu begründen gemeint, zuerst, daß Tertullian ihm lobend das Zeugniß gegeben, er werde von den meisten Montanisten für einen Propheten gehalten, und weiter, daß Polykrates[3] ihm lobend das Zeugniß gegeben, er habe im Cölibat gelebt und habe Alles in dem heiligen Geiste verwaltet[4]. Was nun das Zweite betrifft, so ist es allerdings wahr, daß die Montanisten, obwohl ein förmliches Verbot nur die zweite Ehe traf, doch die Ehelosigkeit in besonderer

---

1) *Λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας*, nicht de prophetia sua librum unum, wie Hieronymus übersetzt, dem sogar Valesius beistimmt.

2) Clement. Alex. Strom. lib. IV. p. 605.

3) S. oben S. 61. Anmerk. 2.

4) Danz, de Euseb. Caesar. disput. p. 129., dessen Resultat Heinichen, ad Euseb. IV, 26. not. 1. t. 1. p. 397. satis probabile findet.

Werthschätzung hielten 1), und ferner, daß sie in ihrem Stifter, wie in einzelnen Gliedern ihrer Gemeinschaft, außerordentlicher Offenbarungen des heiligen Geistes sich berühmten, die für eine neue Gestalt der Kirche und die Erneuerung des christlichen Wandels grundlegend seyn sollten. Und wenn man noch den Spruch der Priscilla 2), der, freilich innerhalb der Ehe, die Enthaltsamkeit verkündigt, die durch den heiligen Geist gewirkt werde, herbeizieht, so läßt sich eine gewisse Aehnlichkeit zwischen jenem Zeugniß und dieser Verkündigung herausfinden. In der That aber was berechtigt, die Ehelosigkeit Melito's auf den Spruch der Priscilla und seinen Wandel im heiligen Geist auf den Paraklet des Montanus zurückzuführen? Mußten doch nicht alle Bischöfe der allgemeinen Kirche verheirathet seyn, und hat doch eben diese Kirche nicht das Wort der Epheser zum Wahlspruche: wir haben auch nie gehört, ob ein heiliger Geist sey 3). Uebrigens hat der ehrwürdige Polykrates sicher nicht erwartet, daß sein hohes, so ganz unverfängliches Zeugniß dem Melito dereinst auf Montanismus könnte gedeutet werden. — Fast beweisend für den Uebertritt Melito's zum Montanismus würde es allerdings seyn, wenn Tertullian ihm ein Zeugniß, wie behauptet wird, ausgestellt hätte. Indeß was Tertullian eigentlich gesagt hat, wissen wir nicht, da seine Schrift verloren gegangen; sondern hören nur vom Hieronymus, daß er das Talent Melito's anerkannt und auf sein Prophetenthum sich berufen hat 4). Wenn ich aber

---

1) S. Tertullian. de exhortat. castit. c. 9.: *Ergo, inquis, iam et primas id est unas nuptias destruis. Nec immerito.*

2) Zu Tertullian. de exhortat. castitat. c. 10. von Rigalt. Observat. p. 114. aus einer alten Handschrift beigebracht: *Item per sanctam prophetiden Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister* (i. e. spiritus sanctus) *sanctimoniam noverit ministrare.* Die Stelle gehört unzweifelhaft in den Text.

3) Apostelgesch. XIX, 2.

4) Hieronym. de vir. ill. c. 24.: *Huius elegans et declamatorium in-*

nicht irre, so sagt Tertullian gerade das Gegentheil von dem, was man ihn sagen läßt. Er bezeugt dem Melito, daß er für einen Propheten gehalten werde, aber doch nicht von den Montanisten; denn die Nostri bei Hieronymus sind doch nicht Nostri des Tertullian, sondern Nostri des Hieronymus, also Glieder der allgemeinen Kirche, bei welchen Melito für einen Propheten galt. Die Berufung auf diese Geltung konnte Tertullian, dem Montanisten, allerdings ersprießlich seyn; er konnte e concessis disputirend sagen: „was stellt ihr das montanistische Prophetenthum in Abrede, da ihr doch unter euch selbst Propheten habt, wie ja Melito anerkanntermaßen ein solcher war" 1). Und daß Tertullian sein Talent (elegans et declamatorium ingenium) anerkennt, macht ihn doch noch nicht des Montanismus anrüchig, obwohl einige Abschreiber, die den großen Kirchenlehrer nicht von einem Montanisten gelobt wissen wollten, das Lob in Tadel verwandelt haben 2).

---

genium laudans Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari.

1) Daß das Vorhandenseyn außerordentlicher Gnadengaben in der übrigen Kirche dem Montanismus Glauben verschaffte, sehen wir aus Euseb. V, 3. p. 212.: *πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰςέτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον.*

2) Mehrere Handschriften, darunter einige sehr alte, lesen statt laudans dicit — cavillatur dicens, welche Lesart Cyprianus zu d. St. vorzieht und Vallarsius sogar in den Text aufgenommen hat. Allein dem Gewichte jener Handschriften steht die Auctorität des Sophronius, der, wenn er auch nicht der Zeitgenosse des Hieronymus ist, wenigstens nicht später, als ins neunte Jahrhundert gesetzt werden darf, gegenüber, indem er übersetzt: *τούτου τὴν εὐφυΐαν ἐπαινῶν Τερτουλλιανὸς . . . λέγει* etc. Und was den Sinn angeht, so gibt die gewöhnliche Lesart, weit entfernt, sensu inepto zu seyn, wie Vallarsius meint, gerade allein einen verständigen Sinn. Auch läßt sich, wie oben geschehen, aus dieser

Also zerfällt der Beweis, der aus Zeugnissen geführt ist. Es könnte aber scheinen, als würde die Ansicht von Melito's Montanismus durch innere Gründe begünstigt. Es ließe sich nämlich sagen, daß, wie das Passahmahl am vierzehnten Nisan ihn äußerlich, so der Chiliasmus ihn innerlich zum Montanismus hätte führen können. Was aber die Osterfeier betrifft, so deutet zwar Epiphanius an[1]), daß die Quartodecimaner mit den Montanisten zusammengehangen; allein da nach einem in diesem Punkte wenigstens unverdächtigen Berichte Tertullian die Uebereinstimmung der montanistischen Gemeinden in der Osterfeier mit dem römischen Ritus bezeugt hat[2]), so muß die Angabe des Epiphanius, der nicht einmal bestimmt sagt, die Montanisten seyen Quartodecimaner gewesen, auf sich beruhen, und es steht fest, daß Melito vielmehr in diesem Punkte mit den Montanisten in Widerspruch war. Und was zweitens den Chiliasmus betrifft, so war dieser gar keine eigenthümlich montanistische Lehre und lag von der eigentlichen Wurzel des Montanismus sehr ferne; so daß diese Ueberstimmung keine Annäherung bedingen konnte. Sehen wir aber auf das wahre Wesen des Montanismus und erwägen wir den Charakter Melito's, wie er auch aus den beschränkten Nachrichten über ihn, aber den sichersten, seinen eigenen Aussprüchen, hervortritt, so werden wir diesen mit jenem unvereinbar finden. Ein Mann von dem kritischen Geiste, wie Melito sich in Erforschung des alttestamentlichen Kanon zeigt, und der eine so durchaus ruhige und besonnene Haltung offenbart, wie in seiner Apologie an den Kaiser, kann nicht dem Montanismus sich ergeben haben, der ein Zurücktreten des verständigen Bewußt-

---

sehr wohl erklären, wie die andere entstanden; nicht aber umgekehrt.

1) Epiphan. haeres. XLIX. §. 1. p. 417. Vrgl. Walch, Hist. der Ketzereien Th. 1. S. 642.

2) Vgl. Neander, Antignostic. S. 503.

seyns, eine große Reizbarkeit des Gefühls und ein Vorwalten der intuitiven Richtung voraussetzt.

Daß Melito nicht Montanist gewesen, können wir schon aus dem Stillschweigen des Eusebius schließen; denn der Uebertritt eines so ausgezeichneten und angesehenen Kirchenlehrers, wie Melito war, zum Montanismus gleich in dessen ersten Tagen wäre für diesen so bedeutsam, ja epochemachend gewesen, daß ein solches Ereigniß unmöglich hätte verschwiegen werden können. Aber auffallend ist, daß Eusebius ihn nicht unter den Gegnern des Montanismus aufführt, von denen er doch ausführlich handelt 1). Auch dieß scheint unerklärlich, wenn Melito entschieden feindlich gegen diese Richtung aufgetreten ist. Ich vermuthe daher, daß Melito keinerseits auf dem Extrem gestanden, sondern eine vermittelnde Tendenz behauptet hat, wie er denn selbst Prophet die außerordentlichen Gnadengaben, und selbst unverheirathet die Enthaltsamkeit und Sittenstrenge, und wahrscheinlich selbst Chiliast die Hoffnungen der Montanisten theilte. Also mochte er den echten Grund anerkennen, an welchen auch diese Richtung sich anschloß, ohne die Verfälschungen zu verkennen, denen sie sich hingab, so daß er doch der wesentlichen Tendenz des Montanismus, den gesuchten neuen Offenbarungen und dem schwärmerischen Wesen überhaupt abhold war: — in eben der Gesinnung, wie wahrscheinlich die gallischen Gemeinden über diese Frage an ihre asiatischen Brüder schrieben; nur daß diese mehr die disciplinarische, jener die dogmatische Seite des Gegensatzes im Auge hatten. Eusebius aber, dem diese Art nicht recht entschieden vorkam, hat es verschmäht, darüber zu berichten, eben so, wie er uns das Urtheil der gallischen Gemeinden über den montanistischen Streit, obwohl er ihm Lob er-

---

1) Euseb. V, 16—19.

theilt 1), in seiner Kirchengeschichte wenigstens vorenthalten hat.

Unter den Schriften Melito's wird auch eine von der Gastfreundschaft genannt. Diese schon antike Tugend hatte durch das brüderliche Band, das die Christen umschloß, ihre eigenthümliche Verklärung erhalten. Bekannt ist aus jener Zeit der ersten Liebe, wie die christlichen Gemeinden, auch die entferntesten, durch ihre reisenden Glieder mit einander in Verbindung standen, und wie ein jeder, der, fremd herkommend, der Gemeinde sich darstellte, Aufnahme und Erquickung fand. Unbefestigten oder gar unechten Gliedern der Kirche freilich konnte eine solche Weise zu Mißbräuchen Anlaß geben: — sowohl denen, welche die Gastfreundschaft gaben, wenn sie dadurch zur Unmäßigkeit und zum Prunke verleitet wurden, als zumal denen, welche sie nahmen. Erfahrungen der letztern Art mußten zur Vorsicht gegen Fremde bestimmen. Ob damals schon besondere Vorkehrungen gegen Mißbrauch getroffen waren, scheint nicht ausgemacht zu seyn. In diesen Verhältnissen lag reichlicher Stoff zu christlicher Erörterung und Ansprache. Es ist aber ein Zeichen des sinnvollen Geistes Melito's, daß er auch diesem in das innere und äußere Leben der Christen tief eingreifenden Gegenstande seine Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Verschiedene kirchliche Streitigkeiten über Gegenstände des Cultus und der christlichen Sitte gaben dem Melito Anlaß, auch auf diesem Gebiete thätig einzugreifen.

Wie schon von der apostolischen Zeit an der Sonntag zu gemeinsamer Feier den Christen geweiht war, so mußte das ebionitische Festhalten am Gesetz und namentlich auch die streng jüdische Feier des Sabbats bei den Ebioniten dazu führen, wie den Charakter der christlichen Festfeier überhaupt im Gegensatze gegen die jüdische zu erfassen, so

1) Euseb. V, 3. p. 213.

die sonntägliche Feier im Gegensatze gegen den Sabbatsdienst festzustellen. Also hat schon Ignatius den ganzen Gegensatz der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Ordnung der Dinge in dem einen Gesichtspunkte concentrirt, daß hinfort nicht mehr der jüdische Sabbat begangen, sondern alle Zeit gelebt werde, wie am Tage des Herrn 1). So fordert auch Justinus, indem er das Gesetz für nicht mehr bindend erklärt und die jüdische Sabbatfeier ablehnt 2), doch gerade den Juden auf, alle Zeit Sabbat zu feiern 3), nämlich die wahrhaftige und liebliche Feier des Ruhetages Gottes, welche geschehe durch Reinigung des Herzens. Und Irenäus erklärt die Sabbatsfeier für ein Bundeszeichen, das vorübergegangen, wie der alte Bund selbst, und für ein äußeres Vorbild des inwendigen Gottesdienstes, der immerdar begangen werde im Glauben 4). Also erkannte man, daß die atomistischen Satzungen des Alten Testaments nunmehr durch dynamische Erfüllung zur Vollendung gekommen. Doch war ein Tag ausgezeichnet zu gemeinsamem Gottesdienste, der Tag des Herrn, an dem man des Fastens sich enthielt und aufrecht stehend betete. Er erhielt aber den Vorzug vor dem Sabbat; denn der Herr, der am siebenten Tage im Grabe gelegen, war am achten erstanden. Und wenn auch der siebente Tag als Ruhetag Gottes festlich gehalten war, so war der Tag des Herrn zugleich der Tag, an dem Gott seine Schöpfung begonnen, chaotische Finsterniß verscheucht und Licht gemacht hatte. Dieß macht Justinus geltend 5). —

1) Ignat. ep. ad Magnes. c. 9.: *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν (ζωὴν) ζῶντες.*

2) Iustin. dial. c. Tryph. c. 18. p. 118. Vrgl. den Vorwurf des Tryphon c. 10. p. 111.: *ἐν τῷ μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν.*

3) Iustin. l. c. c. 12. p. 112.: *σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει.*

4) Iren. adv. Haeres. lib. IV. c. 16. §§. 1. 5. p. 246. 247.

5) Iustin. M. Apolog. I. c. 67. p. 84.

Wie aber einerseits der Sonntag dem Sabbat vorgezogen wurde, da das Alte Testament nicht mehr herrschte, so ward doch nur die jüdische Feier des Sabbats verworfen. Da die Kirche andrerseits den Zusammenhang des N. T. mit dem Alten anerkannte, so blieb doch, ausgehend von den jüdisch-christlichen Gemeinden, der alttestamentliche Feiertag in Ehren; nur daß die christlichen Formen der Feier an die Stelle der jüdischen traten, und ohne daß er je bürgerliche Bedeutung erhielt. Also kam man auch am Sabbat kirchlich zusammen; es ward nicht gefastet, aber in aufrechter Stellung gebetet. Auch mußte häretischer Gegensatz dazu dienen, in der Haltung des Sabbats zu bestärken. Denn Marcion, der den Zusammenhang des A. T. mit dem Neuen zerriß und den Gott des Evangeliums dem Weltschöpfer, der Juden Gott, entgegenstellte, führte es ein, gerade an dem diesem geweihten Tage zu fasten. Dem gegenüber kam es darauf an, dem alttestamentlichen Ritus, wie er christlich vergeistigt war, sein Recht zu lassen. Diese Beobachtung des Sabbats erhielt sich in der morgenländischen Kirche und einem Theile der abendländischen: — die römische Kirche nahm später, den Gegensatz gegen den jüdischen Gebrauch noch weiter treibend, das Sabbatsfasten an. Wann dieß geschehn, ist ungewiß; es scheint nicht vor Tertullian 1), aber wohl um die Zeit oder

---

1) Tertullian. de ieiun. c. 14.: *quamquam vos etiam sabbatum siquando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum.* Das Gegentheil behauptet aus eben dieser Stelle Rettberg, der Paschastreit der alten Kirche, in Illgens Zeitsch. für die hist. Theol. Bd. II. 1832. St. 2. S. 97. Anm. 15., indem er sabbatum für den gewöhnlichen Sonnabend nimmt. Dann könnte aber doch diese Stelle nicht beweisen, daß zu Rom an jedem Sonnabend gefastet sey, da siquando dem ausdrücklich widerspricht. Mir scheint es aber der ganzen Stelle am entsprechendsten, unter sabbatum den Ostersabbat zu verstehen. Das siquando, wodurch man gewöhnlich die Construction hat verwirren lassen, muß jedenfalls in ein Wort zusammengezogen oder durch Commata

bald darauf muß die Sache in Bewegung gekommen seyn, da in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts der portuensische Hippolytus die Frage in einer eigenen Schrift aufgenommen hat 1), und vielleicht Clemens von Alexandrien früher schon dieselbe berücksichtigt hatte 2). Die orientalische Kirche aber behauptete sich in der Mitte zwischen dem ebionitischen und marcionitischen Gegensatze. Wenn nun auch zu Melito's Zeit eine Verschiedenheit mit der römischen Kirche hierin noch nicht eingetreten war, so regten doch diese Gegensätze über die Sonntagsfeier und deren Verhältniß zur Sabbatsfeier mancherlei Fragen auf; wir haben auch gesehen, daß sowohl durch einen vorangehenden, als durch einen gleichzeitigen Kirchenlehrer (der andere, Irenäus, schrieb nach seiner Zeit) echt christliche Ideen hierüber in Umlauf gekommen waren. Dieß Alles gab hinlängliche Veranlassung, den Gegenstand zu erörtern, den Melito in seiner Schrift vom Tage des Herrn (περὶ κυριακῆς) aufgenommen hat; die Stellung, welche derselbe in Mitten der asiatischen Kirche einnahm, wie insbesondere die Seite, auf der er in der gleich zu erwähnenden Frage von der Passahfeier stand, lassen vermuthen, daß der verwandte Gegenstand nach den angedeuteten Gesichtspunkten von ihm behandelt worden ist. — Es ist später hin und wieder, wie namentlich bei den Manichäern und innerhalb der Kirche bei den Eustathianern, auch eine Abweichung von der kirchlichen Sonntagsfeier vorgekommen, in der Art, daß selbst an diesem Tage gefastet ist. Auch die Marcioniten sollen sich des-

---

eingeschlossen werden, es heißt: wenn überhaupt, d. i. einmal; und zwar hier ein einziges mal. So verstanden, dient die Stelle der im Text aufgestellten Annahme zum Beweise.

1) „*De sabbato, utrum ieiunandum sit, scripsit Hippolytus.*" Hieronym. ep. LXXI. ad Lucin. t. 1. p. 434.

2) In seiner auch nur dem Titel nach uns bekannten Schrift: *διαλέξεις περὶ νηστείας, de ieiunio disceptatio*; s. Euseb. VI, 13. p. 271. Hieronym. de vir. ill. c. 38.

sen schuldig gemacht haben, wie man aus einigen Andeutungen des fünften und sechsten Jahrhunderts gefolgert hat. Doch scheint mir dieses unerweislich; am wenigsten aber ist man befugt, eine solche Sitte auf den Marcion selbst zurückzuführen. Also kann, so viel wir wissen, diesen Gegensatz Melito nicht im Auge gehabt haben. — Uebrigens ist auch der Name κυριακή in der Ueberschrift zu bemerken, der, obwohl durch die Offenbarung Johannis eingeführt, doch aus dieser Zeit sehr selten ist 1).

Bekannter ist die Stellung, die Melito im Passahstreit einnahm. Nachdem die Differenz in der Passahfeier zuerst zwischen Polykarp und Anicet zur Sprache gekommen 2), erhob sich später in Laodicea auf Anlaß des gerade eintreffenden Passahfestes lebhafter Streit über diesen Gegenstand. Wer dort gestritten, wissen wir nicht. Daß daselbst, wie neuerdings behauptet ist 3), eine Synode versammelt gewesen, auf der Melito von Sardes und Apolinaris von Hierapolis als Wortführer aufgetreten, davon verlautet bei den Alten nichts: selbst der zuerst von Pappus edirte **Libellus synodicus**, der sonst wohl Synoden zu erdichten weiß, ist hierüber in Unkunde. Aber gewiß ist, daß Melito sich der Sache angenommen; er stand auf Seiten des jüdisch-christlichen Gebrauchs 4) und vertheidigte denselben in einer eigenen Schrift vom Passahfeste, in zwei Büchern. Den Anfang derselben hat Eusebius 5) aufbehalten des chronologischen Merkmals wegen, an welches die Entstehung des Streits und demnach auch

1) Er kommt noch vor bei Dionys. Corinth. ep. ad Roman ap. Euseb. IV, 23. p. 187. Vergl. Ignat. l. c.

2) Ich gehe hier nicht weiter auf diesen Gegenstand ein, da ich an einem andern Orte darauf zurückkommen werde.

3) S. Rettberg a. a. O. S. 115.

4) Wie Polykrates ausdrücklich bezeugt, ep. ad Victorem ap. Euseb. V, 24. p. 244.

5) Euseb. IV, 26. p. 189.

die Abfassung der Schrift geknüpft wird: unter dem Proconsul Asiens Servilius Paulus, zur Zeit als Sagaris das Märtyrerthum litt; — worauf wir jedoch eine Jahresbestimmung nicht gründen können, da von dem Servilius Paulus nichts und von dem Sagaris aus dem Briefe des Polykrates nur dieses bekannt ist, daß er Bischof gewesen und in Laodicea begraben ist. Die Schrift Melito's gab dem Clemens von Alexandrien Anlaß, sein *σύγγραμμα περὶ τοῦ πάσχα* im entgegengesetzten Sinne zu verfassen 1).

Melito schloß 2) seine schriftstellerische Thätigkeit auf würdige Weise zum Schutze der verfolgten Gläubigen. Nämlich unter Marc Aurel waren in Kleinasien neue und heftige Verfolgungen ausgebrochen, veranlaßt, wie es scheint, durch kaiserliche Edicte, die den Angebern der Christen Belohnung verhießen. Dem zu begegnen, richtete Melito eine Apologie von nur geringem Umfange (*τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον* nennt sie Eusebius) an den Kaiser 3), die nach den Berichten der Alten auch wirklich übergeben ist 4). Er scheint für dieselbe die größere Apologie Justin's des Märtyrers mehrfach benutzt zu haben 5). Wir haben aus dieser Apologie ein kurzes Bekenntniß in der alexandrinischen Chronik und einige Bruchstücke bei Eusebius 6). Nachdem Melito auf die unerhörten Verfolgungen hinge-

1) Euseb. l. c.

2) Euseb. IV, 26.: *ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον.*

3) Nämlich Marcus Aurelius Antoninus (Verus), nicht Lucius Aurelius Verus. S. Lambec. Diar. sacri itiner. Cellens. segm. 55. p. 129. abgedr. in s. Comment. de bibl. Vindob. ed. Kollar. Vindob. 1782. f. lib. VIII. p. 345.

4) Hieronym. Chronic. Euseb. t. VIII. P. 1. p. 723.: *Antonino imperatori Melito . . . Apologeticum pro Christianis tradidit.* Idem de vir. ill. c. 24.: *Melito librum imperatori . . . pro Christiano dogmate dedit.*

5) Chron. Pasch. p. 259. a.: *Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ τῶν ἐπιδοθέντων παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου φησίν.*

6) Euseb. IV, 26.

wiesen, die durch neue Edicte hervorgerufen, wodurch schamlosen Angebern und nach fremdem Gute Lüsternen zu öffentlicher Plünderung Unschuldiger Anlaß gegeben sey, redet er den Kaiser so an: „Geschieht Solches auf dein Geheiß, so sey es wohl gethan, denn ein gerechter Fürst wird nichts Unrechtes beschließen, und wir tragen gern einen solchen Tod zum Preis. Dieß Eine nur bitten wir dich, selbst zuvor also entschlossene Menschen kennen zu lernen und *recht* zu urtheilen, ob ihnen Tod oder Sicherheit gebührt. Sollte aber nicht von dir ausgegangen seyn dieser Beschluß und dieß neue Edict 1), das selbst wider feindliche Barbaren nicht ansteht, so bitten wir dich vielmehr, uns nicht ferner Preis zu geben solcher öffentlichen Veraubung." Weiter legt er dem Kaiser ans Herz, wie m i t der christlichen Lehre 2), die unter Augustus eingeführt sey, und d u r ch sie das Reich groß und glücklich geworden und ohne öffentliche Unfälle bestanden, so werde auch er sammt seinem Sohne wohl regieren durch ihre Bewahrung; — und erinnert ihn an das Verfahren seiner Vorgänger, welche dieselbe neben den übrigen Religionen geehrt hätten. Nur Nero und Domitian, durch tückische Menschen verleitet, hätten aus ihr eine Anklage gemacht; woher der Trug der Verläumdung sich fortgepflanzt habe; aber deren Unkunde sey durch seine frommen Väter gut gemacht: — wobei er sich namentlich beruft auf das Rescript Hadrians an den

---

1) Nach der Stellung des Gegensatzes: *εἰ μέν σου κελεύσαντος ταῦτα π ρ ά τ τ ε τ α ι, — εἰ δὲ καὶ παρά σου μὴ εἴη ἡ βουλὴ αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα*, ist kein Zweifel, daß Melito das Erstere für wahr gehalten hat; daß er auch die andere Voraussetzung macht, scheint mehr eine kluge Wendung zu seyn. Auch nach Lage der Sache muß man es überwiegend wahrscheinlich finden, daß es sich auf die erstere Art wirklich verhalten.

2) Er stellt sie dem philosophischen Kaiser unter dem Namen dar: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*. Dieser Ausdruck ist übrigens nicht neu. Auch Tatianus sagt Orat. contr. Graec. c. 35.: *τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην.*

Fundanus und die Rescripte seines Vaters Antoninus Pius, keine Unruhen wider die Christen zu erregen 1). „Du aber, — so schließen die Auszüge — hierin ihm gleichgesinnt und noch weit menschenfreundlicher und weiser, wirst, wie wir um so vielmehr vertrauen, Alles gewähren, warum wir dich bitten" 2). Man sieht schon hieraus, in wie fester und kräftiger Sprache die Vorstellung gehalten, und daß die Vertheidigung, wie mit Umsicht und Klugheit, so auch mit christlicher Würde geführt ist. Obwohl die Klugheit nur kaum noch innerhalb der gebührenden Grenzen sich hält, und sich dieses nicht ziemte, wenn es auch aufrichtig gemeint war, Größe und Blüthe des römischen Reichs mit dem Bestande des Christenthums in Verhältniß zu setzen; das hieß überdieß den Gegnern Waffen in die Hände geben. Auch fällt eine historische Ungenauigkeit auf, die Melito begeht, wenn er von einer Zeit spricht, da Marc Aurel den ganzen Staat mit seinem Vater gemeinschaftlich verwaltet habe 3); denn Marc Aurel erhielt zwar im J. 147 die tribunicische Gewalt und das proconsularische Impe-

---

1) Melito gebraucht einen zweideutigen Ausdruck: ἐπιπλήξαντες ἐγγράφως, ὅσοι περὶ τούτων νεωτερίσαι ἐτόλμησαν, und gleich darauf ὁ δὲ πατήρ σου . . . ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν. Das Wort νεωτερίζειν scheint absichtlich und mit Vorsicht gewählt; es kann heißen überhaupt nur den status quo aufheben, also behelligen, beunruhigen, aber auch: Unruhen, Aufstand erregen, also von tumultuarischen Verfahren gegen die Christen. Wider das letztere waren die Christen allerdings durch frühere Rescripte geschützt. Es ist nicht klar, wie es in der erstern Beziehung gesetzlich gehalten ist; aber es mochte dem Melito entsprechen, auch diesen Sinn zuzulassen, wie er überhaupt die frühere Lage der Christen in günstigerem Lichte erscheinen läßt, als sie wirklich gewesen.

2) Vrgl. Neander, Kirchengesch. I, 1. S. 147. A. 1. 148. 149. A. 1. 152. A. 1. 153.

3) ὁ δὲ πατήρ σου καί σου τὰ πάντα συνδιοικοῦντος αὐτῷ, nach des Valesius Verbesserung.

rium außerhalb der Stadt 1), hat aber die Herrschaft mit seinem Vater niemals getheilt.

Diese Apologie enthält die einzige uns zugängliche Zeitbestimmung in dem Leben Melito's, die aber einigen Schwierigkeiten unterworfen ist, zumal da durch falsche Interpretation der richtige Gesichtspunkt verrückt ist. Also ist es wichtig, diesen Punkt näher ins Auge zu fassen.

Eusebius, wenn er sagt, daß diese Apologie an den Marc Aurel gerichtet sey, nennt nur diesen allein. Derselbe wird in den uns noch übrigen Bruchstücken deutlich genug bezeichnet und immer nur allein angeredet. Nun aber hatte Marc Aurel zu Anfang seiner Regierung seinen Adoptivbruder, den Lucius Verus, und zu Ende seiner Regierung seinen Sohn, den Commodus, zum Mitregenten; in der Zwischenzeit herrschte er allein. Also wird das Ende des erstern und der Anfang der Mitregentschaft des letztern die Grenzen bezeichnen, innerhalb welcher die Apologie zu setzen ist.

L. Verus ward vom Marc Aurel sogleich beim Antritte seiner Regierung im J. 161 zur Theilnahme an der Herrschaft berufen 2) und beharrte in dieser Stellung bis an sein Ende. Er starb im J. 169, nach der gewöhnlichen Meinung im December; allein, da von einem Zeitgenossen gemeldet wird 3), daß sein Tod in der Mitte des Winters erfolgt sey, welche die Alten in den Januar setzten, wenn man erwägt die Menge der Begebenheiten, die zwischen seinem Tode und dem Jahresschlusse fallen; so stützt sich hierauf die Meinung, daß er schon im Januar des Jahres gestorben 4), eine Bestimmung, die höchst wahrschein-

1) Capitolin. in M. Aurel. c. 6. cf. Eckhel, de Proconsul. Caesar. in Doctr. numor. P. II. vol. VIII. Vindob. 1798. 4. p. 340.

2) S. Eckhel, Doctr. numor. P. II. vol. VII. p. 48. col. 2.

3) Galen. de libr. propr. c. 2. in Opp. Galeni ed. Kühn. Lips. 1830. 8. t. XIX. p. 18.

4) S. Eckhel, de tribunic. potest. in Doctr. numor. P. II. vol. VIII. p. 416.

lich ist, obwohl nicht über allen Zweifel erhoben. Da nun L. Verus in der Apologie nicht genannt wird, so muß sie nach dessen Tode, also jedenfalls nach dem Januar des Jahres 169, verfaßt seyn.

Commodus, nachdem er schon am 12. October 166 die Cäsarwürde erhalten 1), ward am 27. November 176 mit seinem Vater zum Imperator ernannt 2), ein Name, der hier nicht als Ehrentitel zu fassen ist in Folge eines errungenen Sieges, imperator ex victoria, sondern als Zeichen der höchsten Machtvollkommenheit, imperator als praenomen, als welches Commodus diesen Namen auch auf den Münzen des folgenden Jahres führt 3). Also damals ward Commodus vom Marc Aurel zum Mitregenten erhoben, obwohl er noch nicht sogleich den Namen Augustus erhielt, eine Anticipation des Imperiums, von der mehrere Beispiele vorkommen 4). Erst im folgenden Jahre ward er Augustus, so wie auch Pater patriae genannt 5). — Hiernach, da die am 27. November 176 beschlossene Mitregentschaft des Commodus wohl nicht vor Anfang des Jahres 177 in Asien bekannt wurde, würden wir sofort schließen, daß die in Rede stehende Apologie jedenfalls vor Anfang des Jahres 177 verfaßt sey, wenn nicht hier eine Erklärung gerade mit dem entgegengesetzten Schlusse uns in den Weg träte, die Berücksichtigung fordert.

Melito redet nämlich in der Apologie den Kaiser einmal so an: οὗ (τοῦ Αὐγούστου) σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός, welche Anrede nach Einigen zum offenbaren Beweise dienen soll, daß

1) Lamprid. in Commod. c. 11.

2) Lamprid. in Commod. c. 2. 12.

3) Eckhel, Doctr. numor. P. II. vol. VII. p. 137.

4) Eckhel, de nomine imperatoris §. VII. in Doctr. numor. P. II. vol. VIII. p. 354.

5) Wie aus Münzen hervorgeht, s. Eckhel, Doctr. numor. P. II. vol. VII. p. 107. col. 1.

Commodus schon damals vom Marcus zur Theilnahme an der Regierung erhoben sey. Dieß vorausgesetzt, hat man dann noch die Zeit der Apologie verschieden bestimmt, je nach den Epochen, nach denen man den Antritt der obersten Gewalt des Commodus berechnete. So gibt Pagi 1) sich zufrieden, wenn in dieser Beziehung die Apologie nach dem Jahre 166 gesetzt wird, als in welchem Commodus Cäsar geworden. Dieß aber genügt nicht; denn der Cäsarname, ursprünglich Familienname der gens Iulia bis zum Caligula und dann der gens Claudia bis zum Nero, war nachher lediglich ein Ehrentitel, von den Kaisern nach Belieben ihren Söhnen ertheilt, der aber ohne Weiteres durchaus keine Machtvollkommenheit in sich schloß. Tillemont 2) dagegen, in derselben Voraussetzung, findet wahrscheinlich, daß die Apologie nicht vor dem J. 175 verfaßt sey, in welches er mit Andern die Erhebung des Commodus zur tribunicischen Gewalt setzt. Allein erstlich, obwohl gerade die Chronologie der tribunicischen Gewalt des Commodus bis jetzt unauflöslichen Schwierigkeiten unterlegen, so scheint doch aus Münzen gewiß, daß er sie erst im J. 176 angetreten, und zwar, wenn wir dem Capitolinus 3) glauben, nach dem Triumphe, den sein Vater nebst ihm über die Germanen und Sarmaten hielt, d. i. nach dem 23. December 176 4). Danach also müßte im Sinne Tillemont's statt 175 das J. 177 angenommen werden; allein zweitens, so große Befugnisse auch die tribunicische Gewalt ertheilte, so lag in ihr doch keine eigentliche Mitregentschaft, so daß es wenigstens bedenklich wäre, die Bezeichnung derselben nur auf sie zu beziehen. — Unter der Voraussetzung, daß Commodus schon Mitregent gewesen, als die Apologie verfaßt wurde, hat allein Bas-

1) Pagi, Crit. Baron. ad a. CXX. §. 3. ed. Mansi, t. II. p. 257.
2) Tillemont, Mém. t. II. p. 663.
3) Capitolin. in Aurel. c. 27.
4) Lamprid. in Commod. c. 12.

nage 1) Recht mit seiner Behauptung, daß sie nicht vor dem Jahre 177 verfaßt sey 2). Allein die ganze Voraussetzung ist ungegründet; denn in jener Stelle, obwohl Marc Aurel mit seinem Sohne in der Nachfolge des Augustus genannt wird, liegt doch keineswegs (wie selbst Tillemont bezweifelt), daß sie gleichzeitig dessen Nachfolger waren, sondern nur die Voraussetzung, daß auch Commodus ein Erbe des Augustus seyn werde, die natürlich gemacht wurde, da Commodus, wenn nicht der einzige, doch der älteste noch lebende Sohn des Marcus war. Die Erwähnung des Commodus, wenn er auch nicht an der Regierung Theil hatte, sondern nur als Nachfolger des Marcus angesehen wurde, war ganz natürlich und dem Zwecke des Melito gemäß in dem Sinne: durch Schirmung des Christenthums wird nicht dir allein Glück zu Theil, sondern du wirst auch deinem Sohne und Nachfolger eine glückliche Regierung sichern. Daß aber jene Stelle nur so zu nehmen ist, wonach ich *μετὰ τοῦ παιδὸς* durch ein Zeugma nur mit *ἔσῃ*, nicht auch mit *γέγονας* verbinde, erhellt aus der sonstigen Haltung der Apologie, in der nur Marc Aurel angeredet wird, wie oben bemerkt ist; waren zwei Regenten da, so durfte der andere nicht übergangen werden. So redet der Rhetor Aristides, als er nach Smyrna's Zerstörung durch ein Erdbeben sich, Hülfe rufend, an die Fürsten wandte, immer den Marc Aurel und den Commodus zugleich an, welche beide auch als Kaiser in der Aufschrift des Briefes genannt werden,

1) Basnage, Annal. ad a. CLXXVII. §. 3. t. II. p. 163. Ihm tritt Lardner bei, Glaubw. II. 1. S. 262.

2) Um diese Zeit, ins 17. Jahr des Marc Aurel setzt aus demselben Grunde schon Valesius die Apologie Melito's (ad Euseb. H. e. lib. V. prooem. p. 197. not. 1.) und verwirft die Angabe der Chronik des Eusebius, welche die Apologie in das Jahr 170 setze, während er vorher (ad Euseb. IV, 26. p. 190. not. 1.) eben dieser Angabe beigepflichtet hatte, weil sie die Apologie ganz richtig nach dem Tode des Lucius Verus setze.

gerade zum Zeichen, daß der Brief nicht vor dem J. 177 verfaßt ist 1). So steht fest, daß die Apologie Melito's geschrieben, bevor Commodus zur Mitregentschaft gelangte, also vor dem Jahre 177.

Wiewohl die eben erörterte Stelle der Apologie in der beabsichtigten Weise keinen terminus a quo der Abfassung abgeben kann, so könnte sie vielleicht in anderer Beziehung zur Feststellung einer solchen Grenze dienen, sofern nur ein Sohn des Marc Aurel dort erwähnt wird. Denn dieser *hatte* außer dem Commodus und dessen Zwillingsbruder Antoninus, der aber schon im J. 165 gestorben, noch einen Sohn, den Annius Verus, geboren im J. 163, der mit dem Commodus im J. 166 die Cäsarwürde erhielt. Wie nun dem Antoninus Pius seine beiden Adoptivsöhne, M. Aurelius und Lucius Verus, von denen nur der erstere bei Antonin's Tode die Cäsarwürde hatte, in der Regierung gefolgt waren, so ließ sich denken, daß dem Marc Aurel seine beiden Söhne, die beide Cäsaren waren, in der Regierung folgen würden; Annius Verus aber starb im J. 170 2). Da nun in der Apologie Melito's für die Nachfolge in der *Herrschaft nur* eines Sohnes gedacht wird, so könnte man schließen, daß der andere damals schon gestorben, also die Apologie nicht vor dem J. 170, frühestens im Laufe dieses Jahres verfaßt sey. Dieser Schluß hat eine Wahrscheinlichkeit, obgleich er mir nicht unzweifelhaft scheint; denn wenn auch beide Söhne noch lebten, so konnte doch wohl der Verfasser der Apologie *μετὰ τοῦ παιδὸς* sagen, in der Voraussetzung nämlich, daß nur ein Sohn, der ältere, dem Vater in der Regierung succediren werde.

1) Aristid. Orat. XLI. ed. Iebb. t. I. p. 512. ed. Dindorf. vol. I. p. 762. Die Aufschrift: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ σεβάστῳ καὶ Αὐτοκράτορι Καίσαρι Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ σεβάστῳ*, und gleich die erste Anrede: *ὦ μέγιστοι βασιλεῖς*. Vergl. Iebb. de Aristid. vit. collect. hist. §. VII. ad a. CLXXVIII. c. 4. in t. I.

2) Capitolin. in Aurel. c. 21.

Hiernach muß die Apologie innerhalb der Zeit vom Januar 169 bis zu Anfange des Jahres 177 verfaßt seyn [1], von welchen Grenzen die erstere in der eben gedachten Rücksicht vielleicht noch herabzusetzen ist bis in das sich neigende 170ste Jahr.

So weit aus innern Gründen! Sehen wir uns nun nach äußeren Zeugnissen um, so finden wir in der Chronik des Hieronymus [2]) — im Kanon des Eusebius kommt Melito's Name nicht vor — wie in der alexandrinischen Chronik [3]) die Uebergabe der Apologie Melito's zum zehnten Jahre des Marc Aurel bemerkt, doch mit dem Unterschiede, daß diesem Jahre nach der erstern das Jahr vom 1. Sept. 169 — 1. Sept. 170 der Aera vulgaris, nach der andern das Jahr vom 1. Sept. 168 — 1. Sept. 169 entspricht [4]). Da sie aber für das erste Jahr des Marcus dieselbe Epoche haben und die Abweichung nur aus einem Versehen der alexandrinischen Chronik herrührt, welche das zweite Jahr des Marcus verdoppelt hat, so zählen beide für eins. In dieser ganzen Zeit aber rechnet Hieronymus wie Eusebius ein Jahr zu wenig; daher wir, um die Reduction auf unsere Aere zu berichtigen, ein Jahr hinzusetzen müssen, so daß also die Uebergabe der melito-

---

1) Das Richtige der Grenzbestimmung hat Dodwell, Diss. XI. Cypr. §. XXXIX. hinter der Ausgabe des Cyprian, Bremae 1690 f. p. 68., nur daß er die Erlangung der tribunicischen Gewalt als die andere Grenze ansieht und diese unrichtig, wie Tillemont, ins J. 175 setzt, wornach er entgegengesetzt, wie Tillemont, die Abfassung der Apologie vor dem J. 175 bestimmt.

2) Hieronym. Chronic. Euseb. ad a. Abrah. 2186. Ol. CCXXXVII, 2. Marc. Anton. X. Opp. t. VIII. P. I. p. 723. — Ueber die Varianten zu dieser Stelle s. Pontac. Not. Ibid. P. II. p. 288.

3) Chron. Pasch. ad Olymp. CCXXXVII, 2. Marc. X. Ind. VII. Prisco et Apollinari Coss. p. 259. c.

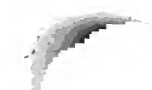
4) Hieraus ist wohl die Variante, s. Pontac. l. c., zu erklären, daß einige Handschriften des Hieronymus die Apologie zum 9. J. des Marcus setzen, welches dem 10. Jahre nach Rechnung des Chron. Pasch. entspricht.

nischen Apologie nach dem richtig verstandenen Zeugnisse beider Chroniken in das Jahr vom 1. Sept. 170 — 1. Sept. 171, oder a potiori ins Jahr 171 fällt, — vielleicht bei Gelegenheit der Decennalien des Marcus, die in diesem Jahre gefeiert wurden. Wie nun diese Zeitbestimmung sonst keinen Widerspruch findet, so entnehmen wir sie als Resultat aus beiden Chroniken und bleiben bei derselben stehen, da sie sich innerhalb jener nothwendigen Grenzen hält und namentlich auch der wahrscheinlichen Voraussetzung, daß zur Zeit der Abfassung der Apologie nur ein Sohn des Marcus noch lebte, entspricht.

Welchen Erfolg diese Apologie für Asien gehabt hat, wissen wir nicht. In den Gesinnungen Marc Aurel's hat sie keine Aenderung hervorgebracht; denn später im J. 177 erhob sich gegen die Christen zu Lyon eine blutige Verfolgung, deren Grundsatz der Kaiser ausdrücklich bestätigte. So darf man dem Verfasser der alexandrinischen Chronik nicht glauben, daß Marc Aurel in Folge dieser und ähnlicher Vorstellungen das vorgebliche, den Christen so günstige, Rescript *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας* erlassen habe 1).

---

1) Dieß Rescript, wenn es echt wäre, würde nach seiner eigenen Ueberschrift vom Marc Aurel im J. 161 erlassen seyn. Auf dieses Jahr weiset das Zeichen *δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ πέμπτον καὶ δέκατον, ὕπατος τὸ τρίτον*, s. Eckhel, de tribunic. potest. l. c. p. 415., obwohl der Beiname *Ἀρμένιος* aus späterer Zeit dem widerspricht. Seltsamerweise nun legt Eusebius es dem Antoninus Pius bei und scheint zu meinen, daß Melito sich darauf, als von diesem Kaiser erlassen, beziehe, Euseb. IV, 13. p. 160. Vielleicht hat er dieß in den Worten *ὁ δὲ πατήρ σου ... περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν ... πρὸς πάντας Ἕλληνας* gefunden. Sollte nun auch Eusebius in seiner Handschrift des Rescripts den Namen des Antoninus Pius vorgefunden haben, wodurch Grabe den Widerspruch erklärt, so kann doch dieser nicht ursprünglich gestanden haben, da jene Bestimmungen Trib. Pot. XV. Cons. III. bei ihm nicht zusammenstimmen. Mit seiner Trib. Pot. XV. war verbunden Cons. IV. im J. 152. Dieß erhellt aus Münzen, s. Eckhel, Doctr. numor. P. II. vol. VII. p. 22.



Doch ward Melito's Apologie in der Kirche in Ehren gehalten, Eusebius bezeichnet sie als ein sehr nützliches Werk 1).

Also krönte Melito sein Leben; Eusebius nennt die Apologie als seine letzte Schrift. Da man von einem so thätigen Manne glauben darf, daß er durch Schriften gewirkt, so lange es ihm vergönnt war, so stützt sich hierauf die Meinung, vorausgesetzt, daß die Apologie im J. 171 verfaßt ist, daß er bald nach dieser Zeit heimgegangen 2).

II. Schriften.

Das Verzeichniß der zahlreichen Schriften Melito's gibt Eusebius in der Kirchengeschichte 3). In der Angabe mancher Titel variiren die Handschriften; die wichtigern Abweichungen sind oben bemerkt; im Uebrigen verweise ich auf Valesius. Lateinisch haben wir das Verzeichniß in Rufin's Uebersetzung 4), so wie auch Hieronymus 5) es aus dem Eusebius mittheilt. Beide zeigen einige Abweichungen, die theils durch Verschiedenheit der Lesart, theils durch Interpretation, insbesondere auch dadurch entstanden sind, daß sie aus einem und dem andern Titel durch Auseinanderreißen je zwei gemacht haben.

Indem Eusebius ausdrücklich bemerkt, daß er das Verzeichniß der Schriften gebe, die zu seiner Kenntniß ge-

---

1) Euseb. l. c.: *ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος χρησιμωτάτη ἀπολογία.*

2) Barater. Disquisit. chronol. cap. XVIII. §. 3. p. 220., der aber die Abfassung der Apologie ins J. 170 setzt.

3) Euseb. IV, 26. p. 188.

4) Eccles. hist. Euseb. Rufin. interpr. ed. Cacciari P. I. p. 234.

5) Hieron. de vir. ill. c. 24. t. II. p. 865.

kommen, so läßt er selbst es frei, daß auch noch andere Schriften Melito's vorhanden seyn könnten, von denen er weder Kunde habe, noch mittheile. Also steht sein Stillschweigen nicht entgegen, die Echtheit der Schriften anzuerkennen, die Anastasius Sinaita 1) anführt: *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* 2) und *εἰς τὸ πάθος*.

Obwohl nun die sämmtlichen Schriften Melito's einzeln bereits in dem Vorhergehenden Berücksichtigung gefunden haben, so wird es doch nicht überflüssig seyn, ihre Titel hier noch einmal übersichtlich zusammenzustellen. Ich gebe also das Verzeichniß des Eusebius mit den Varianten, daneben die Uebersetzung des Rufinus und des Hieronymus, so wie das Verzeichniß, welches Sophronius aus dem Hieronymus ins Griechische zurückübersetzt hat. Auch abgesehen von dem besondern Gegenstande wird es ein eigenthümliches Interesse gewähren, diese drei Uebersetzungen unter einander und mit dem Originale zu vergleichen.

---

1) Anastas. Sinait. Hodeg. nunc prim. gr. lat. edit. st. et op. Iac. Gretseri. Ingolst. 1606. 4. c. 13. p. 258. 260. c. 12. p. 210.

2) Eine Hindeutung auf diese Schrift findet sich auch wohl noch in einer wiener Handschrift des pseudomelitonischen Tractats de transitu Mariae, woselbst gleich anfänglich in einer Stelle, die der gedruckte Text nicht anerkennt, auf die echten Schriften de vita prophetarum, de incarnatione dominica, de ecclesia Bezug genommen wird, bei Lambec. Comment. de bibl. Vindob. ed. Kollar. lib. VIII. p. 401. S. sogleich, von den unechten Schriften Melito's.

Eusebius.	Rufinus.	Hieronymus.	Sophronius.
		α. lib. *pro Christiano dogmate.* (17)	α. βιβλ. ὑπὲρ τοῦ τῶν Χριστιανῶν δόγματος.
1. τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο .	a. *de pascha* libri II.	β. *de pascha* libros II. . . .	β. περὶ τοῦ πάσχα λόγους δύο.
2. τὰ[1]) περὶ τῆς[2]) πολιτείας	b. *de opt. conversatione* l. I. } (2)	γ. *de vita prophetarum* lib. I.	γ. περὶ βίου προφητικοῦ λόγ. α΄.
καὶ προφητῶν	c. *de prophetis.* } (2)		
3. ὁ περὶ ἐκκλησίας.	d. *de ecclesia.*	δ. *de ecclesia* lib. I.	δ. περὶ ἐκκλησίας.
4. ὁ περὶ κυριακῆς λόγος.	e. *de die dominica.*	ε. *de die dominica.* lib. I.	ε. περὶ ἡμέρας κυριακῆς.
5. ὁ περὶ φύσεως ἀνθρώπου	f. *de fide hominis.*	. . deest. Cf. f. et ζ. . . .	. . . .
6. ὁ περὶ πλάσεως.	g. *de figmento.*	ϛ. *de sensibus* lib. I. } (7)	ϛ. περὶ διανοίας.
7. ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως	h. *de obedientia fidei.* } (7)	ζ. *de fide* lib. I. } (7)	ζ. περὶ τῶν πιστῶν.
αἰσθητηρίων[3])	i. *de sensibus.* } (7)	η. *de plasmate* lib. I. (6)	η. περὶ πλάσεως.
8. ὁ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ νοός[4]).	k. *de anima et corpore et mente.*	ϑ. *de anima et corpore* lib. I.	ϑ. περὶ ψυχῆς καὶ σώματος.
9. ὁ περὶ λουτροῦ[4]).	l. *de lavacro.*	ι. *de baptismate* lib. I.	ι. περὶ βαπτίσματος.
10. ὁ περὶ ἀληθείας.	m. *de veritate.*	κ. *de veritate* lib. I.	κ. περὶ ἀληθείας.
11. περὶ κτίσεως[5]) καὶ γενέσεως Χριστοῦ.	n. *de* fide, *de generatione Christi*[6]).	λ. *de generatione Christi* lib. I.	λ. περὶ γεννήσεως Χριστοῦ.

12. *λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας.*	o. *et de prophetia* eius 6).	μ. *de prophetia* sua lib. I.	μ. *περὶ προφητείας ἰδίας.*
. . . .	p. *de anima et corpore.* Cf. k et ϑ.	. . . .	. . . .
13. *ὁ περὶ φιλοξενίας.*	q. *de hospitalitate.*	ν. *de philoxenia* lib. I.	ν. *περὶ φιλοξενίας.*
14. *ἡ κλείς.*	r. lib. qui dicitur *clavis.*	ξ. lib. qui clavis inscribitur.	ξ. *λόγ. ὃς ἐπιγράφεται κλείς.*
15. *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου*	s. *de diabolo.* } (15)	o. *de diabolo* lib. I. } (15)	o. *περὶ διαβόλου.*
καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.	t. *de revelatione Iohannis.*	π. *de apocalypsi Ioannis* lib. I.	π. *περὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.*
16. *ὁ περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ.*	u. *de deo corpore induto.*	ϛ. *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* lib. I.	ϛ. *περὶ τοῦ ἐνσωμάτου θεοῦ.*
17. *τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον.*	x. lib. *ad Antoninum Verum.*	. . (α.).	. . (α.).
18. *ἐκλογαί. βιβλ. ἕξ.*	y. *de explanatione scripturarum.*	ϱ. *ἐκλογῶν* libros sex.	ϱ. *ἐκλογῶν λόγους ἕξ.*

---

1) Und. Lesart *τὸ*. — 2) A. L. *τῆς* fehlt. — 3) A. L. *ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως καὶ ὁ περὶ αἰσθητηρίων.*
4) A. L. *ὁ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἦν· ἐν οἷς καὶ ὁ περὶ λουτροῦ.* — 5) A. L. *πίστεως.*
6) Es kann zweifelhaft scheinen, ob durch die Ueberschriften *de fide*, *de generatione Christi et de prophetia eius* drei oder zwei verschiedene Schriften bezeichnet werden sollen, oder ob das Ganze einem und demselben Werke angehören soll. Im ersten Fall vergl. zu de fide Hieronym. num. ζ, zu de generatione Christi und zu de prophetia eius die parallele Nummern des Hieronymus. Doch scheint mir in Beziehung auf den griechischen Urtext das Zweite wahrscheinlicher, so daß Christi auch zu de fide gezogen wird. Aber zweifelhaft bleibt, wem die prophetia angehören soll, ob eius zu erklären ist durch Melitonis oder durch Christi, für welches Letztere der Zusammenhang spricht; Beides ist freilich nach dem Urtext unrichtig.

Hier nun darf anhangsweise noch die Rede seyn von einigen Schriften, die fälschlich dem Melito beigelegt sind. Wir sind es aber dem, wenn auch gemißbrauchten, Namen Melito's schuldig, etwas näher auf die Sache einzugehen.

Es ist schon früher erinnert worden, daß unter Melito's Namen ein Commentar über die Apokalypse handschriftlich in Jena vorhanden ist. Man hat von ihm Kenntniß aus den Beschreibungen von Tentzel 1) und Mylius 2). Diese Schrift ist zwar keineswegs in der Absicht verfaßt, um für ein Werk Melito's zu gelten; vielmehr wird ihr Ursprung offen dargelegt und sie als eine Compilation bezeichnet. Es werden am Schlusse der Vorrede als Erklärer der Apokalypse Augustinus, Hieronymus, Beda, Haymo, Elinandus, Albertus, Gilbertus, Joachim, Belengarius (l. Berengarius) genannt und kurz charakterisirt, aus deren Aussprüchen dieß Werk zusammengesetzt sey 3). Da aber Abt Joachim, Elinandus, Albertus Magnus († 1280) dem dreizehnten Jahrhundert angehören, so kann diese Catene kaum vor dessen Mitte verfaßt seyn. Tentzel setzt sie ums Jahr 1300 4). Dagegen eignet sich die jenaer Handschrift allerdings den Melito als Verfasser zu, am Anfange und am Schlusse 5), vielleicht durch einen Kunstgriff ihres Abschreibers Prokopius, der dadurch zwar nicht den Werth, aber den Preis des Buches erhöhen mochte 6). — Diese Schrift, aber ohne den Betrug des alterthümli-

1) Tentzel, Monatl. Unterredungen. Nov. 1692. 8. S. 884—890.

2) Mylius, Memorabil. bibl. acad. Ienens. Ienae et Weissenf. 1746. 8. p. 314—316. Dieser Codex ist der neunzehnte unter seinen Codd. mss. theol. in fol.

3) Praefat.: *Notetis expositores authenticos huius libri: Augustin. etc. . . . et summatim ex dictis istorum colligetur haec compilatio.* ap. Mylium p. 315.

4) Tentzel a. a. O. S. 890.

5) *Incipit liber milothonis super apocalipsim s. Ioannis. — Explicit postilla super apocalipsim militonis.* Bei Tentzel S. 884.

6) Wie Tentzel S. 890., Mylius p. 316. vermuthen.

chen Namens, scheint auch schon gedruckt vorhanden zu seyn, wenigstens nach dem Titel der Druckschrift 1) zu schließen, in welchem dieselben Namen erscheinen, die am Schlusse der Vorrede in der jenaer Handschrift als Gewährsmänner genannt werden.

Wie hier von der melitonischen Schrift über die Apokalypse der Name des Verfassers gemißbraucht ist, um einer fremden, aber doch wirklichen Auslegung derselben zum Aushängeschilde zu dienen, so könnte es scheinen, als sey von einem französischen Protestanten, vormaligen Minoriten, Namens Pithois 2), der ganze Titel jener Schrift — in der Form l'Apocalypse de Meliton — gemißbraucht, um einem fremdartigen Werke, einer Satire auf die Mönche 3), zum Aushängeschilde zu dienen. In der That aber ist der namenlose Verfasser des französischen Libells unschuldig an dieser Uebereinstimmung. Schwerlich hat derselbe von unserm Melito sowohl, als von seiner Schrift über die Offenbarung etwas gewußt, vielmehr den Namen Meliton, den er vorschiebt, von einem der vierzig berühmten Märtyrer, die zu Sebaste unter Licinius litten, entlehnt: lediglich um des Honigs (μέλι) willen, der darin enthalten ist, um gleich durch den Titel auf verblümte Art die Glimpflichkeit seiner Polemik zu bezeichnen 4). Dieß nur, damit jene Aufschrift kein Mißverständniß errege.

Von diesem also abgesehen, besitzen wir wirklich zwei Schriften, dem apostolischen Geschichtskreise angehörend,

---

1) Explanatio in apocalypsin ex Comm. Augustini, Hieron., Bedae, Haymonis, Elinandi, Alberti, Gilberti, Ioachimi et Berengarii. Paris. 1512. 8. S. Mylius, l. c. p. 316.

2) Diesen als Verfasser der anonymen Schrift hat Bayle, selbst anonym, kund gethan in seinem Werk: Reponse aux questions d'un Provincial. A Rotterdam. 1704. 12. t. I. cap. LXVII. §. 6. p. 631.

3) L'Apocalypse de Meliton, ou Revelation des Mysteres cenobitiqués par Meliton. A. St. Leger. 1665. 12.

4) Er erklärt sich selbst über die Aufschrift; über den Namen Meliton's p. 3. und über das Wort l'apocalypse p. 74.

die selbst von sich bezeugen, den Melito zum Verfasser zu haben. Die eine ist unter dem Namen de passione S. Ioannis Evangelistae, die andere vielbesprochene unter dem Namen de transitu b. virginis Mariae bekannt gemacht. Beide Schriften charakterisiren sich durch ihren Inhalt so bestimmt, daß schon die bloße Darlegung desselben hinreichen wird, sie des falschen Zeugnisses zu überführen.

Der liber de passione S. Ioannis enthält Folgendes. Johannes, im letzten Jahre Domitians nach Pathmos verbannt, aber nach dessen Tode in Folge des Restitutionsschlusses des Senats in die Heimath entlassen, zieht, von dem ganzen Volke bewillkommnet, in Ephesus ein. Es begegnet ihm ein Leichenzug; die Drusiana, eine treue Schülerin des Apostels, die seiner Ankunft sehnlich geharrt hatte, wird herausgetragen. Der Apostel erweckt sie vom Tode, worauf das Volk drei Stunden schreit: es ist ein Gott, den Johannes verkündigt, und ein Herr Jesus Christus. — Am folgenden Tage hatte der Philosoph Kraton ein Schauspiel der Weltverachtung veranstaltet, indem er zwei Brüder, sehr reiche Jünglinge, veranlaßt hatte, zwei kostbare Edelsteine, den Erlös ihrer Güter, vor Aller Augen zu zerbrechen. Der Apostel, darauf zukommend, verweiset dem Philosophen diese prunkvolle Art der Weltverachtung, wodurch der Mensch nicht gebessert werde und wobei der Armen nicht nach der Vorschrift seines Meisters gedacht sey. Kraton verlangt von Johannes, durch Wiederherstellung der Edelsteine solle er beweisen, daß sein Meister Gott sey und die Vertheilung ihres Werthes an die Armen wolle. Johannes nimmt die Bruchstücke der Edelsteine in seine Hand und betet: Herr, der du den Weltriß durch das Holz deines Kreuzes in deinen Gläubigen geheilt hast u. s. w., heile durch die Hände deiner Engel auch diese kostbaren Steine, — welche denn auch nach gesprochenem Amen der Gläubigen hergestellt sind. Sofort glaubt Kraton mit den beiden Jünglingen und seinen

Schülern: Alle werden getauft; die beiden Jünglinge geben den Werth der Edelsteine an die Armen. Dieß Beispiel wirkt. Zwei andere Brüder, Atticus und Eugenius mit Namen, angesehene Epheser, geben ebenfalls Alles den Armen und folgen dem Apostel. Wie sie aber nach Pergamum kommen, werden sie durch einen Anblick, der sie an ihren frühern Glanz erinnert, trübe gestimmt. Der Apostel merkt die Schlingen des Teufels; er läßt die Brüder Steine vom Meeresufer und Stäbe aus dem Walde holen und verwandelt jene in Edelsteine, diese in Goldbarren, deren Echtheit er sie prüfen läßt. Darauf hält er eine Rede, worin er sie heißt, ihre früheren Besitzthümer sich wiederzukaufen, um zeitlich reich zu seyn und in Ewigkeit zu betteln, sie aber verweiset auf die ewigen Güter, die denen zu Theil würden, welche die zeitlichen verschmähten, und die Geschichte vom reichen Manne und Lazarus vorträgt. Er fügt, obschon diese Parabel gerade das Gegentheil bezweckt, eine neue Nachricht bei, daß Christus, um durch Stimmen vom Jenseits sich Glauben zu verschaffen, drei Verstorbene auf einmal erweckt habe. Er weiset auf die Todtenerweckungen hin, die er in ihrer Gegenwart, auf die Krankenheilungen, die sie selbst vollbracht, und auf ihre Macht über die Dämonen, deren sie nun verlustig gegangen, selbst dem Dämon Mammon verfallen. Schließlich beweiset er die Trostlosigkeit und Thorheit der Habsucht und ihr Anstreben wider göttliche Ordnung; aber unversehens müßten solche in ihrer Blöße von dannen gehen, nur mit ihren Sünden, wofür ewige Strafen sie träfen. — Augenblicklich bietet sich hierfür ein augenscheinlicher Beweis dar. Eine Wittwe kommt mit der Leiche ihres Sohnes, der als Heide dreißig Tage nach seiner Hochzeit gestorben; auf ihr Flehen erweckt der Apostel den Jüngling, damit er jenen Brüdern verkünde, welche Herrlichkeit sie verloren und welche Strafe sie sich bereitet hätten. Der Auferweckte, der ihre Engel weinen und die En-

gel des Satans über ihren Fall sich freuen gesehen, beschreibt nun auch den genußvollen Aufenthaltsort, den sie verwirkt, und den schauderhaften, den sie erworben hätten, und räth ihnen schließlich, den Apostel um Auferweckung ihrer Seelen zu bitten. Dieser legt ihnen dann eine dreißigtägige Buße auf, worin sie vornehmlich bitten sollten, daß die Goldbarren und Edelsteine ihre frühere Natur wieder annähmen. Die Jünglinge kommen nach dreißig Tagen unverrichteter Sache wieder, bekennen aber ihre Sündhaftigkeit und bitten den Apostel, ihnen die göttliche Vergebung zu offenbaren. Johannes verkündigt ihnen, daß Gott ihre Buße angenommen, und befiehlt ihnen, die nun zurückverwandelten Holzstäbe und Steine wieder an den frühern Ort zu bringen; worauf sie die vorigen Gnadengaben wieder empfangen. — Sodann wird von einem Aufruhre der Heiden berichtet, worin sie den Apostel zwingen wollen, der Diana zu opfern; das Ende davon ist, daß auf Anrufen des Johannes der Tempel der Diana sammt allen Götzenbildern in Staub zerfällt, worauf zwölftausend Heiden sich bekehren. — Endlich von der Bekehrung des heidnischen Priesters Aristodemus selbst, der, nachdem er zwei zum Tode Verurtheilte hat Gift trinken lassen, worauf sie alsbald den Geist aufgaben, dadurch zum Glauben gebracht wird, daß Johannes nicht nur nach Anrufen des dreieinigen Gottes, von demselben Gifte trinkend, unversehrt bleibt, sondern auch durch ihn die beiden Verbrecher auferweckt, indem er auf Geheiß des Apostels dessen Untergewand über dieselben ausbreitet und im Namen Gottes ihre Auferstehung gebietet. Da er die Todten auferstehen sieht, erkennt er den Apostel an; dieser Priester sammt dem Proconsul, nachdem sie ein einwöchentliches Fasten überstanden, mit allen Angehörigen lassen sich taufen; — worauf sie alle Götzenbilder zerbrechen und eine Kirche bauen auf den Namen des h. Johannes. — Von dieser Kirche aus, nachdem der Herr selbst fünf Tage

zuvor ihn zu seinem Gastmahle berufen, wird der greise Apostel in einem Alter von siebenundneunzig Jahren in den Himmel aufgenommen. Wie er an dem bestimmten Sonntage Abschiedsworte an die Gemeinde gerichtet, läßt er sich neben dem Altar eine Gruft graben, in welcher er, stehend und betend, nach dem Amen der Gemeinde durch einen Glanz, dessen Anblick Niemand ertragen kann, verhüllt wird. Danach wird jene Gruft voll Manna gefunden, welches der Ort selbst bis auf diesen Tag hervorbringt. — Damit sind diese Denkwürdigkeiten zu Ende.

Der **liber de transitu b. Mariae** enthält Folgendes. Da der Herr am Kreuze dem Johannes, den er um seiner Jungfräulichkeit willen vorzugsweise liebte, die Sorge seiner Mutter übertragen; so blieb diese lebenslänglich unter der besondern Obhut des Jüngers und nach der Verloosung der Welt durch die Apostel im Hause seiner Eltern am Oelberge (c. 2.). Im zweiundzwanzigsten Jahre nach Christi Himmelfahrt, als Maria eines Tages allein in diesem Hause in Sehnsucht nach ihrem Sohne Thränen vergoß, erschien ihr ein Engel mit einem Palmzweig aus dem Paradiese, der vor ihrer Bahre getragen werden solle, wenn sie am dritten Tage, die leibliche Hülle verlassend, werde erhöhet werden. Sie bittet den Engel, daß alle Apostel um sie versammelt werden, und ferner, daß nach ihrem Abscheiden keine Macht der Hölle ihr begegne und sie den Fürsten der Finsterniß nicht sehe. Das Erste sagt der Engel ihr zu, wegen des Andern verweiset er sie an ihren Sohn und Herrn. Nachdem er sie verlassen, betet sie zum Herrn um dereinstige Bewahrung vor der Macht der Hölle (c. 3.). Plötzlich an einem Sonntage wird Johannes von Ephesus in einer Wolke vor die Thüre der Maria geführt. Er tritt sogleich hinein und hört von der Maria, die zuvörderst ihm jenen Auftrag des Herrn in Erinnerung bringt, den Plan der Juden, ihre, als der Mutter Jesu, Leiche zu verbrennen, worauf sie ihm den Palm-

die glauben würden, durch den Palmzweig das Gesicht wiederzugeben. Nach verrichteter Sache erstattet er den Aposteln Bericht (c. 15.), die nach diesem Zwischenfalle die Leiche weiter an den Ort ihrer Bestimmung bringen. Plötzlich kommt hier der Herr mit unzähligen Heerschaaren der Engel an, begrüßt die Apostel und fragt, was sie wollten, daß mit der Maria geschehe. Sie antworten, es scheine ihnen recht gethan, daß er ihren Körper auferwecke und sie mit sich in den Himmel führe (c. 16.). Dieß wird erfüllt unter Mitwirkung der Erzengel Michael, der die Seele der Maria holen muß, und Gabriel, der plötzlich den Stein von dem Grabe wegwälzt, worauf die Maria, auferstanden, dankbar ihren Herrn preiset (c. 17.). Sodann küßt der Herr die Maria und die Apostel, übergibt jene den Engeln, verheißt diesen seine stete Nähe und wird sofort in einer Wolke zum Himmel aufgehoben, mit ihm die Engel, welche die Maria ins Paradies bringen. Schließlich werden die Apostel von Wolken aufgehoben und kommen jeder wieder an den frühern Ort seiner Verkündigung (c. 18.).

Der Verfasser der letztern Schrift nennt sich Melito, servus Christi, episcopus ecclesiae Sardensis, und richtet dieselbe an die Brüder in Laodicea. Der Name erscheint in zwei wiener Handschriften 1) verderbt in der Form Miletus und Mileto; was für den Titel der andern Schrift zu merken ist. Besonders merkwürdig aber ist ein Zusatz gleich nach dem Grusse, den die eine jener Handschriften 2) vor dem gedruckten Texte voraus hat. Melito gedenkt darin zweier frühern Schriften: de vita prophetarum und

1) Codd. theol. n. 317. et 838. früher cod. theol. lat. n. 193. et cod. hist. lat. n. 40. S. Lambec. Comment. de bibl. Vindob. ed. Koll. lib. VIII. p. 401. und daselbst Kollar. not. A.

2) Cod. theol. n. 838., woraus Lambecius das erste Kapitel unseres Tractats hat abdrucken lassen; s. unten von den Ausgaben der melitonischen Schriften.

de incarnatione dominica, die er den Laodiceern gewidmet habe, und ihres Verlangens, ein Buch de ecclesia, so wie sichere Kunde von dem Hingange der Mutter Gottes von ihm verfaßt zu erhalten. Hierin ist offenbar enthalten eine nähere Bestimmung der Person Melito's, unter dessen echten Schriften die drei genannten wirklich vorkommen, so wie die Absicht, die folgende Schrift: de transitu Mariae mit andern Schriften Melito's in organische Verbindung zu setzen. Denn weiter wird dem doppelten Verlangen der Laodiceer der Grund geliehen, daß, wie die Maria, ungeachtet der Geburt Christi, Jungfrau geblieben, so auch die Kirche, obwohl Christo durch den Glauben geistliche Söhne erzeugend, als Mutter doch ihre Jungfräulichkeit bewahre. Durch diese Parallele der heiligen Jungfrau und der Kirche erhalten also auch die Schriften: de transitu Mariae und de ecclesia Beziehung auf einander 1). — Ganz abweichend ist es, daß Jacobus de Viragine, der eine etwas überarbeitete Ausgabe dieser Schrift benutzt hat, als deren vorgeblichen Verfasser den Apostel Johannes nennt 2). Es ist möglich, daß eine griechische Schrift verwandten Inhalts unter dem Namen des Johannes zur Uebertragung desselben auf die lateinische Schrift Anlaß gegeben; wahrscheinlich aber liegt der Anlaß in dieser

---

1) Der ganze Zusatz bei Lambec. Comment. lib. VIII. p. 401. lautet so: *Cum vobis de vita prophetarum vel incarnatione dominica duo opuscula condidissem, denuo poposcitis, ut vobis de ecclesia librum unum conderem, atque quid de obitu genitricis domini certum haberem, vobis literis indicarem: maxime ob hoc, quia, sicut illa, Christum pariens, corporaliter virgo permansit post partum, ita ecclesia, Christo per fidem filios spirituales gignens, virginitatis meritum pariendo custodit.*

2) (Iacob. de Virag.) Lombard. Hist. Legend. CXIV. cap. A. init.: *Assumptio b. Mariae virginis qualis facta, ex quodam libello apocrifo, qui Iohanni evangelistae ascribitur, edocetur.* Cap. B: *Quales autem exequiae ibidem celebratae sint, ex praedicto libello, qui Iohanni ascribitur, edocetur.*

selbst. Da nämlich Melito sich zwar als Verfasser nennt, aber seine Kenntniß der unverfälschten Geschichte des transitus der Maria von seinem Lehrer, dem Apostel Johannes, ableitet, also dieser mittelbar als ihr Urheber erscheint, so konnte es leicht kommen, daß sie auch unmittelbar auf ihn bezogen wurde.

Der Verfasser der erstern Schrift heißt in dem einzigen, seinen Namen führenden, urkundlichen Abdrucke: Mellitus, servus Christi, episcopus Laudociae, und schreibt an alle Bischöfe und Gemeinden. Laudocia soll offenbar Laodicea seyn. Nun aber findet sich unter den uns bekannten Bischöfen sowohl von Laodicea, der Metropolis von Phrygien, als auch von Laodicea Adusta in Lycaonien oder Pisidien keiner dieses Namens 1); woraus freilich bei der Unvollständigkeit beider Reihen nicht einmal für die erstere Kirche, noch weniger für die andere folgt, daß nicht ein Mellitus unter ihren Bischöfen sich befunden. Allein vergleicht man mit Rücksicht auf die sonstige Verwandtschaft beider Schriften die Ueberschrift der zweiten, so liegt die Vermuthung nahe, daß in der Ueberschrift der erstern Laodicea in einer falschen Beziehung vorkommt, daß die Schrift nicht von dem Bischofe von Laodicea ausgegangen, sondern ebenfalls gerichtet ist an die Kirche von Laodicea. Dieß wird bestätigt durch einen Schriftsteller des zwölften Jahrhunderts, der in seiner Handschrift das Werk des sogenannten Mellitus mit dieser Bestimmung gefunden hat 2). Aber auch der Name des Bischofs scheint verfälscht; darauf deutet das Schwanken der Handschriften, von denen

---

1) S. Lequien, Oriens Christ. t. I. p. 791. sqq. und p. 1051. 1052.

2) Orderic. Vital. Eccles. Hist. lib. II. p. 404.: *nunc de Ioanne Theologo scripta investigo et ea breviter . . . colligere desidero: quae Mellitus scripsit Laodicenis aliisque fidelibus, qui sunt in universo mundo etc.* Der Mißverstand konnte leicht kommen, wenn aus Laodicenis geworden war Laodicenus.

eine statt Mellitus Miletus hat 1). Da nun der Verfasser der andern Schrift mißbräuchlich auch Miletus statt Melito genannt wird, so darf man weiter vermuthen, daß unter beiden Formen, Mellitus und Miletus, nur der Name Melito's, des Bischofs von Sardes, versteckt ist und dieser auch hier der vorgebliche Verfasser seyn soll. Zwar kommt zu Anfange des siebenten Jahrhunderts (i. J. 604.) ein Mellitus als Bischof von London vor († 624.) 2), an den aber im Verhältnisse zur Gemeinde von Laodicea natürlich nicht gedacht werden kann; aber wohl könnte dieser Name gleichzeitigen Abschreibern zur Verwechselung mit dem ihnen unbekannten Melito von Sardes Anlaß gegeben haben. — Jene Vermuthung wird bestätigt durch eine helmstedter (jetzt wohl wolfenbüttler) Handschrift unter dem Titel: Melito episcopus de virtutibus apostolorum, von der Tentzel 3) eine kurze Nachricht gegeben hat. Da der Gruß zum Eingange (die briefliche Adresse) und der erste Satz dieser Schrift 4) wörtlich mit dem Anfange der in Rede stehenden Schrift de passione S. Ioannis übereinstimmen, so muß man glauben, daß jene Handschrift eben diese Schrift enthält, und nun entweder dem Titel nach die Geschichte noch anderer Apostel, oder nur dieses eine Stück als Theil eines umfassenden Werkes, aber mit dem Titel des Ganzen 5).

---

1) Der cod. Passionalis apud Praemonstratenses Lovanii, den Joh. Ressels gesehen hat, s. Florentin. Martyrolog. p. 130.

2) S. Beda, Eccles. Hist. gent. Anglor. lib. II. c. 3. et 7. Opp. ed. Colon. 1688. t. III. p. 34. 38.

3) Tentzel, Monatl. Unterredungen Dec. 1692. S. 993.

4) „*Melito servus Christi Episcopus Laodiciae universis episcopis et ecclesiis Catholicorum in Domino salutem aeternam* (ap. Florentin. *aeternam salutem*). *Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum actus* (ap. Florentin. *acta*). So viel theilt Tentzel a. a. O. aus der Handschrift mit.

5) Vergl. Fabric. Cod. apocr. N. T. P. II. p. 401. not. b. Thilo, Act. Thomae, p. LXXXIV. not. c.

Also wollen beide Schriften für Werke des Melito von Sardes gelten, wobei der liber de passione S. Ioannis auf ein größeres Werk de virtutibus apostolorum hinweiset. Allein nicht nur, daß kein glaubwürdiger, überhaupt kein Zeuge des kirchlichen Alterthums auftritt; sowohl der Charakter im Ganzen, als auch einzelne Merkmale lassen keinen Zweifel, daß sie untergeschoben sind lange nach Melito's Zeit.

Schon aus den vorhin gegebenen Umrissen tritt der Charakter beider Schriften deutlich genug entgegen. Beide tragen eine unersättliche Wundersucht zur Schau; ein Bloß- und zu Tage-Tragen der tiefsten Schöpfungskräfte, die äußerlichste Verknüpfung der innerlichsten Ereignisse, die Willkürherrschaft über die Natur und alle Bedingungen des irdischen Daseyns, und nicht einmal in wahrhaft sittlichem Interesse, nicht zum Dienste des Glaubens, sondern eines äußerlichen Bekenntnisses. Dem Inhalt entspricht die Darstellung. Sie hält sich in dem breiten Legendentone; die Referenten sind von Allem unterrichtet; sie haben Kunde oder verschaffen sie sich doch nicht allein von dem, was auf der Erde, sondern auch von dem, was in der Hölle und was im Himmel vorgeht.

So kann Melito nicht berichtet, er kann nicht entweder so leichtgläubig nachgeschrieben, oder so unverschämt erdichtet haben. — Aber auch deutliche Spuren weisen auf ein späteres Zeitalter hin.

Der Verfasser der Schrift de transitu Mariae verräth seine Unkenntniß sogar der Zeit Melito's dadurch, daß er ihn mit den Aposteln Umgang pflegen läßt. — Zwar in jenem Zusatze der einen wiener Handschrift offenbart sich eine nähere Kenntniß der literarischen Verhältnisse Melito's, indem dort nicht nur zwei Schriften desselben genannt werden, die auch Eusebius und Hieronymus namhaft machen, sondern auch eine de incarnatione dominica, welche von diesen übergangen wird und sonst nur durch

Anastasius Sinaita zu unserer Kunde gekommen ist; es sey denn, daß nach Rufins Vorgange die Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* so gedeutet sey. Aber erstlich wird doch Niemand jene mehr witzige als natürliche Verknüpfung des Buchs de transitu Mariae mit dem Buche de ecclesia dem Melito selbst zutrauen; sodann, obwohl jene Handschrift übrigens durch manche Verbesserungen sich auszeichnet, erhellt doch deutlich genug, daß der Verfasser der ganzen Schrift nicht auch Verfasser des Zusatzes, sondern dieser von späterer Hand ist; denn wer doch so viel von Melito wußte, konnte über sein Zeitalter nicht so, wie eben bemerkt, im Irrthume seyn. Dazu paßt auch dieser Zusatz weder in den Zusammenhang des Eingangs dieser Schrift, noch in den Zusammenhang, in welchem, wie sich zeigen wird, der Eingang derselben mit dem Eingange des andern Buchs: de passione S. Ioannis steht, — so daß auch die sonstigen Vorzüge jener Handschrift für die Ursprünglichkeit dieses Zusatzes nicht aufkommen können.

Sodann, obwohl beide Schriften, abgesehn von dem Eingange, von dem gleich die Rede seyn wird, absichtlich dogmatischer Beziehungen entbehren, so verräth sich die ebengenannte doch auch hierin. Es ist erstlich von der Trinität in solchen Formeln die Rede, welche die beiden ersten allgemeinen Concilien von Nicäa und (i. J. 381) Konstantinopel voraussetzen 1). Ferner ist die Geläufigkeit auf-

1) Melit. de transitu Mariae c. 1.: *credentes . . . patrem in filio et filium in patre*, *s p i r i t u m s a n c t u m c u m p a t r e e t f i l i o*, *u n i u s d e i t a t i s e t i n d i v i d u a e substantiae trina manente persona.* Die gesperrten Worte sind eine nothwendige Verbesserung aus der genannten wiener Handschrift bei Lambec. Comment. lib. VIII. p. 403., statt deren der gedruckte Text bloß hat: *deitatis et i n d i v i s a e.* — Ferner c. 16.: *omnia ante secula praescivisti cum patre et spiritu sancto, cum quibus tibi est una deitas, aequalis et infinita potestas.* c. 18.: *Iesum Christum, qui vivit et regnat cum patre et spiritu sancto in unitate perfecta et u n a d i v i n i t a t i s s u b s t a n t i a.*

fallend, mit welcher von der Maria der Ausdruck Mutter Gottes gebraucht wird 1), der zwar den dogmatischen Begriffen Melito's völlig entsprechen würde, doch aber, unseres Wissens, zuerst bei Origenes vorkommt 2) und hier wohl gar schon den nestorianischen Gegensatz voraussetzt. Auch wird die stete Jungfräulichkeit der Maria besonders hervorgehoben 3); hier wohl nicht in Beziehung auf den Act der Geburt, sondern auf ihr nachheriges Verhältniß zum Joseph 4), was aber zu leugnen im vierten Jahrhunderte den Antidikomarianiten zur Ketzerei gerechnet wurde; dieß dogmatisch zu behaupten, fiel zu Melito's Zeit noch wohl Niemandem ein. Endlich wird der Primat des Petrus von den übrigen Aposteln selbst auf eine Weise anerkannt 5), welche schließen läßt, daß diese Schrift in ihrer jetzigen Gestalt auf römischem Grund und Boden entstanden ist, da jene Ansicht zu sehr mit dem Ganzen verwachsen ist, als daß sie durch bloße Interpolationen erklärt werden könnte.

Wie demnach die Echtheit beider Schriften schon innern Gründen völlig erliegt, so wird sie eben so wenig durch Zeugnisse begünstigt.

---

1) *Genetrix dei* c. 1. 2. 10. 18.

2) Orig. in ep. ad Rom. t. 1. ap. Socrat. H. e. VII, 32. S. Reading, ad h. l. p. 382. not. a. und Petav. De incarnat. lib. V. c. 15. §. 9. t. V. p. 257. Vgl. Routh. Reliq. sacr. vol. II. p. 215.

3) c. 1.: *beatae semper virginis Mariae.* c. 13.: *haec . . . post partum virgo permansit.* Damit ist zu vergleichen, was c. 2. von dem Verhältnisse Jesu zum Johannes gesagt wird: *quem prae ceteris apostolis peculiarius diligebat, eo quod ipse solus ex ipsis virgo degeret in corpore.*

4) c. 17.: *quae non sensisti corruptionem per viri contactum, non patieris resolutionem corporis in sepulchro.*

5) c. 5. sagt Paulus zum Petrus: *tuum est istud officium, primum inchoare; maxime cum sis electus a deo columna ecclesiae, et tu praecedis omnes in apostolatu.* c. 11. sagt Johannes zum Petrus: *tu, qui praecedis nos in apostolatu, debes palmam hanc ante feretrum merito ferre.*

Die Schrift de passione Ioannis kommt unter Melito's Namen zuerst in der nach Tentzel etwa im zehnten Jahrhunderte geschriebenen helmstedter Handschrift, und dann — unter dem corrumpirten Namen des Mellitus — bei einem Schriftsteller des zwölften Jahrhunderts, dem schon erwähnten Ordericus Vitalis, vor. Auf solche Auctoritäten hin hat doch Niemand es gewagt, ihrer Echtheit das Wort zu reden; selbst ihr Herausgeber Florentinius, der ihrem Verfasser zwar alle mögliche Anerkennung widerfahren läßt [1], spricht sie doch (aus einem freilich unhaltbaren Grunde) dem Melito ab.

Die Schrift de transitu Mariae hat mehr Gunst erfahren vermöge des Verhältnisses, in welchem ihr Inhalt zum katholischen Dogma steht; aber selbst auf jener Seite hat man diese Dichtungen doch zu stark gefunden.— Der Erste, der von derselben, als einer historischen Quelle, Gebrauch zu machen scheint, aber ohne sie anzuführen, ist Gregorius Turonensis († 594) [2]. Nach der Zeit muß sie vielen Beifall gefunden haben und in Ansehn gekommen seyn; worüber von einem Schriftsteller, wie es scheint, des siebenten Jahrhunderts, unter dem Namen des Hieronymus [3], und späterhin von Beda Venerabilis [4]) geklagt wird. — Aber längst vorher, gleich anfänglich, hat sie ein kirchliches Verwerfungsurtheil erfahren. Diese Schrift kommt höchst

---

1) Florentin. Martyrolog. p. 130.: gravis utique auctor est, et falsi redargui posse non video.

2) Gregor. Tur. miraculor. lib. I. de gloria martyrum, c. 4. Opp. ed. Ruin. p. 724. Vergl. Ruinart zu d. St. p. 723. not. b.

3) Ps. Hieronymus, serm. de assumt. b. Mariae Virginis ad Paulam et Eustochium, c. 2. Opp. ed. Vallars. t. XI. P. II. p. 128.: *quod multi Latinorum pietatis amore, studio legendi charius amplectuntur.*

4) Bed. Retractat. in Act. Apost. c. 8. Opp. ed. Colon. 1688. t. VI. p. 15.: *haec ideo commemorare curavi, quia nonnullos novi praefato volumini contra auctoritatem b. Lucae incauta temeritate assensum praebere.*

wahrscheinlich vor, und zwar überhaupt zuerst, noch ohne Name eines Verfassers, im J. 494 in dem Decrete des Gelasius, aber mit der Note des Apokryphischen 1); deßgleichen in der eben gedachten, dem Hieronymus untergeschobenen Homilie 2), die kurz vor dem J. 681 verfaßt zu seyn scheint 3). Wahrscheinlich wird auf dieselbe unter der Benennung: aliquid frivolum et apocryphum von Usuardus 4) angespielt. Vor diesem aber ist der Erste, der sie unter Melito's Namen kennt, Beda, der aber auch ihre Unechtheit entschieden behauptet, doch nur aus dem Grunde, weil in Widerspruch mit der Apostelgeschichte des Lukas die Erhöhung der Maria in das zweite Jahr nach der Himmelfahrt Christi gesetzt werde 5). Eben so Jacobus de Viragine um 1270, der aber diese Schrift in einer etwas

---

1) Gelasii decret. ap. Mansi, Concil. t. VIII. p. 151. it. p. 167. 168.: *Liber, qui appellatur Transitus, id est, Assumptio sanctae Mariae, apocryphus.*

2) L. c. *ne forte, si venerit in manus vestras illud apocryphum De transitu eiusdem virginis, dubia pro certis recipiatis.*

3) S. Lambec. Comment. lib. VIII. p. 327.

4) Usuard. Martyrolog. ad d. XVIII. Cal. sept. Cf. Molan. annotat. ad h. l. p. 116.

5) Bed. l. c. Er muß also c. 3. init. statt *secundo et vicesimo*, wie jetzt im Texte steht und wodurch jene Widersprüche gehoben sind, bloß *secundo* gelesen haben. Unter dieser Voraussetzung hatte Beda allerdings Recht, den Melito eines starken Widerspruchs mit der Apostelgeschichte des Lukas zu zeihen; denn zwar spricht Melito c. 2. extr. von der Verloosung der Welt durch die Apostel ohne alle Zeitbestimmung und gibt erst c. 3. init. für die Himmelfahrt der Maria das Jahr an; aber es ist ja eine einfache Folgerung, daß, wenn die Maria schon im zweiten Jahre nach der Himmelfahrt Christi erhöhet ist, die Verloosung der Welt durch die Apostel und demnach auch ihre Zerstreuung nach c. 2. extr. noch früher eingetreten sey. Also sehe ich nicht ein, wie Thilo, Act. Thomae Not. p. 89. 90. sagen könne — wenn anders ich den etwas schwierigen Ausdruck recht verstehe — daß der Tadel des Beda nur auf einer Verwechselung beider Ereignisse beruhe.

veränderten Ausgabe unter dem Namen des Apostels Johannes kennt, hält sie entschieden für apokryphisch, obschon er einige historische Grundlagen darin zu finden meint, namentlich als die Spitze des Ganzen die körperliche Erhebung der Maria in den Himmel, und beruft sich auf das ebengedachte Verwerfungsurtheil des Pseudo-Hieronymus 1). Trithemius dagegen, zu Ende des funfzehnten Jahrhunderts, wird gewöhnlich dafür angesehen, ihre Echtheit angenommen zu haben; man thut ihm darin Unrecht. Er führt zwar am Schlusse der melitonischen Schriften das Buch de transitu Mariae auf 2), doch unterscheidet er es in der Stellung von allen übrigen und bemerkt nachher ausdrücklich, daß dieß dem Melito beigelegte Buch im Decrete des Gelasius für apokryphisch erklärt werde. Also darf man nur sagen, daß er über die Echtheit oder Unechtheit desselben kein eigenes Urtheil gehabt. Doch hat es späterhin auch nicht an gelehrten Untersuchungen, selbst in der katholischen Kirche, gefehlt, die mit Verwerfung des Buches schlossen 3); zuerst von Alexander Natalis 4), der aber einseitig die Unechtheit behauptet, hauptsächlich wegen der Vorstellung von der körperlichen Aufnahme der Maria in den Himmel, wobei er sich, obwohl schüchtern, viele Mühe gibt, zu erweisen, daß dieselbe niemals in die kirchliche Tradition Eingang gefunden habe, ein Wagniß, das ihm derbe Zurechtweisungen zugezogen hat. Mit mehr

1) (Iacob. de Virag.) Legend. CXIV. cap. D. init.: *Hoc autem totum, quod praedictum est, videtur esse illud apocrifum, de quo Hieronymus in epistola sive sermone ad Paulam et Eustochium sic ait. Ille sane libellus vere apocrifus est censendus, nisi quoad aliqua fide digna, quae videntur a sanctis approbata . . . . Porro alia multa sunt ibi posita potius ad simulationem, quam ad veritatem.*

2) Trithem. de script. eccles. c. 14. p. 8. in Fabric. Bibl. eccles.

3) Die ältere Literatur s. bei Ittig. Append. diss. de haeresiarch. p. 84.

4) Natal. Alexand. Hist. eccles. V. et N. T. saec. II. cap. 4. art. 3. §. unic. op. et st. Roncagl. Lucae 1734. f. t. III. p. 332—336.

Umsicht hat Nourrius 1) das Verwerfungsurtheil abgeleitet, durch Berücksichtigung äußerer wie innerer Gründe, obwohl er bei diesen nicht genauer ins Einzelne eingegangen ist.

Wenn hiernach kein Verständiger mehr an den Melito als Verfasser der einen oder der andern Schrift denken kann, so ist unser Geschäft erledigt, da nur der Name Melito's an ihrer Spitze die Inbetrachtnahme hier veranlaßt hat. — Doch sey es erlaubt, noch einige Bemerkungen hinzuzufügen über das Verhältniß beider Schriften zu einander und zu verwandten Erscheinungen, — hauptsächlich nur, um darauf hinzuweisen, von wo Aufhellung des vielfach Dunkeln auf diesem Gebiete sehnlichst erwartet wird und ja wohl bald zu hoffen ist.

Beide Schriften wollen für ein Werk Melito's gelten, beide sind an die Gemeinde zu Laodicea gerichtet. Sie haben aber noch eine Beziehung gemein, wodurch sie in besondere, in die nächste Verwandtschaft kommen.

Sie heben im Eingange gleicher Weise von einem gewissen Leucius an, dem Verfasser apostolischer Geschichten, vor deren dogmatischem Inhalte gewarnt, deren historischer Inhalt aber anerkannt wird. — Im Eingange der Schrift de passione Ioannis wird der Dualismus des Leucius 2) nicht ungeschickt bestritten durch Hinweisung, zuerst auf die johanneische Lehre vom Logos, durch welchen alle Dinge geschaffen 3), sodann auf die Idee, daß das Böse nicht sub-

1) Nourrii Apparat. ad Bibl. max. Patr. Par. 1703. f. t. I. Lib. II. diss. V. c. 5. §. 2. p. 557. 558.

2) *Leucius dicit*, *eos* (apostolos) *docuisse duo principia boni et mali, et bona a bono, mala vero a malo principe substitisse .... Haec Leucii causa memoraverim, qui apostolos domini asseruit docuisse, duo principia hominis extitisse, ut animam a bono deo editam, carnem a malo, et necessitate carnis animam involvi peccatis.*

3) Dieser Stelle wird aber noch auf besondere Weise ein Beweis für

stantiell sey und eine Natur nicht einnehmen könne, endlich auf das Bewußtseyn der Schuld, welches auf freien Abfall hinweise. Wenn aber der Dualismus der Principien, mit dem sich der Dualismus zwischen Geist und Fleisch innerhalb der menschlichen Natur verband, durch die Folgerung ad absurdum geführt werden soll, daß danach das Leben nicht ohne Sünde bestehen könne, während es doch sündlos vorkomme, so ist dieser Beweis etwas roh und äußerlich gehalten. — Im Eingange der Schrift de transitu Mariae wird der Hauptsatz des Leucius nur kurz angedeutet und abgelehnt 1). — Andrerseits heißt es ebendort, daß Leucius viel von den Geschichten der Apostel (de Actibus Apostolorum) der Wahrheit gemäß in seine Bücher aufgenommen habe, und bestimmter wird im Eingange der erstern Schrift (de pass. Io.) sich berufen auf die von Leucius verfaßten Acta des Johannes, Andreas und Thomas — von denen auch Photius 2) Nachricht gibt, — worin er Manches von den Wunderwirkungen (de virtutibus) der Apostel der Wahrheit gemäß erzählt habe. — Schließlich kehrt der vorgebliche Melito zu den von Leucius verfaßten Geschichten des Johannes (Actus Ioannis) zurück, woran sich seine Erzählung anschließt. Eben so geht er für die zweite Schrift (de trans. Mar.) davon aus, daß Leucius sammt ihm mit den Aposteln Umgang gehabt, daß jener aber die apostolische Geschichte durch falsche Lehren entstellt,

ein einziges Princip (Eine ἀρχή) abgezwungen. Es heißt: *Cum ipse s. Ioannes in capite evangelii sui unum testetur principium, in quo semper fuerit verbum.* Also das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος nach der Erklärung des Origenes.

1) *Credentes . . . neque duas naturas boni vel mali conditas* (die gesperrten Worte aus dem cod. Vindob. bei Lambec. l. c. statt des gewöhnlichen: *hominis naturas conditas; bonam scilicet et malam*), *sed unam tantum* (vulg. *naturam*) *bonam a deo bono conditam, quae dolo serpentis est vitiata per culpam et Christi est reparata per gratiam.*

2) Phot. Bibl. cod. CXIV.

ja den Hinübergang der heiligen Jungfrau nicht einmal verschont habe, den er selbst nun einfach nach dem Berichte des Johannes darstellen wolle.

Hieraus erhellt erstlich, daß beide pseudomelitonischen Schriften ein Werk des Leucius zur Voraussetzung haben, und zwar die Schrift de passione Ioannis seine Actus apostolici 1) und die Schrift de transitu Mariae entweder dieselben, oder noch ein anderes Werk dieses Häretikers, — ja daß sie geradezu daraus abgeleitet sind, indem die historischen Fictionen desselben schlechthin beibehalten wurden und nur alles dogmatisch-Anstößige beseitigt wurde 2). Die Folge dieses Reinigungsverfahrens ist, daß dogmatische Beziehungen überhaupt fast gänzlich fehlen. Doch ist die in beiden Schriften gleiche Vorstellung, selbst mit dem gleichen Ausdruck, in Betreff des Zustandes nach dem Tode zu bemerken, da Johannes sowohl, als auch Maria beten, nach ihrem Abscheiden vor dem Angriffe des Fürsten der Finsterniß bewahrt, auch von seinem Anblicke verschont zu werden, — eine Vorstellung, die in dem Buche de transitu Mariae ausführlicher erörtert wird, und in Christi Antwort selbst die Bestimmung erhält, daß zwar der Anblick keinem Sterblichen erspart werden könne, daß der Fürst der Finsterniß auch zu ihm am Kreuze herangetreten, da

1) Vgl. Kleuker, über die Apokryphen des N. T. §. 1068. S. 406. §. 1044. S. 359.

2) Von der passio Ioannis meint zwar Trechsel, Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manich. S. 68., es seyen nicht alle Spuren einer gnostischen Urschrift so verwischt, daß nichts mehr zu erkennen wäre, und beruft sich auf die Stelle in Fabr. Cod. apocr. P. III. p. 618., wo alles Schädliche in der Natur von einem bösen Urwesen abgeleitet werde. Allein von einem bösen Urwesen, wodurch allein die Stelle gnostisch würde, ist hier nichts zu sehen; sondern es wird nur die Allgewalt des dreieinigen Gottes anerkannt, dessen Name alle dem Menschen feindlichen Kräfte in der Natur neutralisire.

aber seine Macht gebrochen sey, also fortan die Seinigen vor dessen Angriffe bewahrt bleiben.

Sodann wird aus der Beziehung auf die Apostolorum Acta Ioannis, Andreae, Thomae des Leucius wahrscheinlich, daß Pseudo-Melito nicht bei den ersten stehen geblieben, sondern die Umwandlung auch der übrigen vorgenommen hat. Diese Ansicht scheint ihre Bestätigung zu finden in der Ueberschrift des helmstedter Manuscripts, deren Ausdruck (de virtutibus apostolorum) auch in dem Vorigen seine Erklärung findet.

Bemerkt man endlich den gleichen Ursprung des Stoffes, die gleiche Tendenz der Bearbeitung, die Uebereinstimmung jener Ausdrücke von den Begegnissen nach dem Tode, vorzüglich aber denselben Gedankengang so wie die mitunter fast wörtliche Uebereinstimmung im Eingange 1), der wenigstens beiderseits nicht dem häretischen Leucius, sondern seinem orthodoxen Verbesserer angehört, so kann, wie mir scheint, kein Zweifel bleiben, daß die eine Schrift auf die andere sich bezieht, und daß sie, wie einen und denselben Verfasser, den Melito, fingiren, so auch einen und denselben wirklichen Verfasser haben. — Was aber die Priorität betrifft, so geht offenbar die Schrift de passione Ioannis voran, deren Eingang in der Polemik gegen den

1) De pass. Io.: *Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum acta . . . Quaedam de virtutibus quidem, quae per eos dominus fecit, vera dixit; de doctrina vero multa mentitus est. Dixit enim docuisse eos duo principia, quod execratur ecclesia Christi.* — De trans. Mar.: *Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui, nobiscum cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae, plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit: et de virtutibus quidem eorum multa et* ***vera*** (sic cod. Vindob. vid. Lambec. l. c. p. 402. vulgo: ***varia***) *dixit; de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta.*

mung ist fast durchgängig eine wörtliche, nur daß in Uebergängen und sonst mitunter die Darstellung Melito's etwas abgekürzt, seltener noch mit kurzen Zusätzen vermehrt erscheint, und sonst noch geringe Aenderungen des Ausdrucks vorkommen. Demnach können sogar beide Recensionen jede zur Textesberichtigung der andern gebraucht werden, deren jedoch unsere pseudomelitonische am meisten bedarf 1).

---

ihren Grund. Zuerst, daß nach Melito p. 609. die beiden reichen Männer, die es gereut, dem Apostel nachfolgend, all' ihr Gut den Armen gegeben zu haben, nicht wie bei Abd. c. 15. p. 560. zwei andere angesehene Epheser sind, sondern noch als die Schüler des Kraton erscheinen, von deren Edelsteinen zuvor das Wunder berichtet ist, — kommt nur von einer Lücke, die der gedruckte Text des Melito hier in Folge eines Homöoteleuton hat. Dieß erhellt durch Vergleichung des Textes bei Mombritius, der die Lücke ausfüllt (s. unten von den Ausgaben der unechten Schriften Melito's), wodurch dieser Bericht mit dem des Abdias in Einklang kommt. So unterscheidet auch Ordericus Vitalis diesen Fall Eccles. Hist. lib. II. p. 405. d., wo es heißt: *Atticus et Eugenius, duo fratres honorati civitatis Ephesiorum exemplum praedictorum iuvenum sequuti sunt.* — Sodann, daß nach Abdias c. 18. p. 571. das Gebet jener beiden Männer um Zurückverwandlung der Stäbe und Steine in Widerspruch mit der Angabe des Melito p. 615. wirklich erhört wird, muß um so mehr nur für eine Corruption des Textes gelten, in welchem die Negation fehlt, da das Folgende deutlich genug die Erfolglosigkeit des Gebetes voraussetzt.

1) Es wäre Sache des Herausgebers gewesen, eine genaue Vergleichung derselben zum Behufe der Kritik anzustellen, welches aber von Fabricius versäumt ist. Ich führe hier nur die bedeutendern Verbesserungen an, die aus Vergleichung beider Recensionen für jede derselben sich ergeben, wobei ich in einigen Fällen noch die Lesart des Ordericus Vitalis so wie des Mombritius hinzufüge, von denen unten in dem Verzeichnisse der Ausgaben noch die Rede seyn wird.

So steht fest, daß die eine dieser Schriften auf die andere sich bezieht, ja, daß die eine aus der andern abgelei-

---

Abdias ist aus Melito zu verbessern:

Abd. Apost. Hist. lib. V. in Fabr. Cod. apocr. N. T. P. II.	Mellit. de pass. Ioann. in Fabric. Cod. apocr. P. III.
c. 14. p. 559. adeo nunc super istos lapides	p. 608. adesto nunc super istos lapides
c. 16. p. 563. non referam	p. 611. referam
c. 17. p. 568. O iuvenis Syrice (Fabric. not. p. emend.)	p. 614. O iuvenis Stactee (stacleae ist nur ein Schreib- oder Druckfehler, Orderic. Vit. p. 406. b. ecce *iuvenis homine Stacteus*)
— — amicum vero (Fabric. not. q. emend.)	— amicum verum
— p. 570. nam	p. 615. iam
c. 19. p. 573. ducamus omnes eos	p. 616. ducam vos omnes

Im Folgenden fehlt bei Abdias ein Glied des Gegensatzes, welches aus Mellitus zu ergänzen, während ad ecclesiam bei Abdias beizubehalten ist.

c. 19. p. 574. exteriore parte	p. 617. ex interiori parte

Umgekehrt ist Melito aus Abdias zu verbessern:

Mellit. de pass. Ioann. secundum recensionem Florentin. in Martyrol.	Abd. Apost. Hist. lib. V. in Fabric. Cod. apocr. N. T. P. II.
p. 608. Humanae cupiditatis fluctus in medio positus est	c. 14. p. 559. Humanae cupiditatis fructus in medio hominum positus, confractus est
p. 611. transire possit	c. 16. p. 563. transire possint
p. 613. pauperibus utitur donis (Fabric. *pauper terrestribus*. Es ist aber pauperibus entstanden aus pauper his, wie der Text des Abdias beweiset)	— p. 566. pauper his donis utitur
— dolores febrium	— — calores febrium
— auditas . . . quae reposita (Fabric. *aviditas*)	— — aviditas . . . quae repositae

tet ist. Aber welche ist die ursprüngliche, welche die abg leitete? Mir scheint es höchst wahrscheinlich, so lange na

---

p. 613. Nam custodiuntur	c. 16. p. 567. Nam dum cust diuntur.
p. 614. hostem pessimum incurristi	c. 17. p. 568. in insidias h stis pessimi incu risti.
— Audi angelos vestros et Satanae angelos in vestra dilectione gaudentes (Fabric. *Audivi*)	— — Vidi angelos vestr flentes et satana angelos in vestra de iectione gratulante (It. Order. Vit. p 406. b. et Mombrit.
— iam paratum vobis (die folg. Construct. verderbt)	— p. 569. iam enim reg num paratum vobis etc. (It. Order. Vit. l. c. et Mombrit.)
— hietas (Fabric. *dictas*)	— — zaetas (Order. *Vit.* l. c. et Mombrit.: *zctas*)
p. 615. plena mulcentia vocibus organorum	— p. 570. fulgentia, plena vocibus organorum
— etsi (Fabric. *Et si*)	c. 18. p. 572. Et, si
p. 616. interim venientibus	— — intervenientibus
p. 617. Quod cum fuerit	c. 19. p. 573. Quod ubi factum fuerit
p. 618. ab hoc periculo	c. 20. p. 575. ab hoc poculo
— qui mox biberunt	— — qui mox ut biberunt
— spalangius (Fabric. *phalangius*)	— p. 577. phalangius
p. 619. tenebrantur	— — terebrantur
— evacua	— — evacua: et da
— videmur imitari	c. 21. p. 578. imitari debemus
p. 620. ideoque quod factum non est aliud faciamus (ohne Sinn. Die ursprüngliche Lesart nur bei Order. Vit. p. 4078. und Mombrit.:	— — Aristodemus his, quae facta modo sunt, curabitur illis, quae ium faciam

der engern Fassung der Frage nur diese beiden Schriften im Verhältnisse zu einander betrachtet werden, daß die pseudomelitonische aus der des Abdias hervorgegangen ist [1]. Denn erstlich in manchen Fällen ist der Sinn der melitonischen Schrift nur durch Vergleichung der entsprechenden Stelle des Abdias — nicht so aber umgekehrt — zu erschließen, wo nicht nur der Ausdruck, sondern der Gedanke selbst durch die Flüchtigkeit der Bearbeitung entstellt scheint, und diese Entstellungen sind so selbständig und bedeutend, daß sie kaum scheinen nur für Corruptionen des Textes gelten zu dürfen. Doch lehrt allerdings die eben angestellte Vergleichung des Auszuges beim Ordericus Vitalis, dessen Handschrift diese bedeutendsten Entstellungen nicht anerkannte, so wie vornämlich der Acten bei Mombritius, daß der ursprüngliche Text des Melito von solchen Flecken frei war, also wenigstens in diesem Verhältnisse der Flüchtigkeit zum Abdias nicht stand; entscheidender aber ist die

	de eo, quod factum est; faciamus aliud, quod factum non est.)		
p. 622.	commemorans me	c. 23. p. 587.	ut commemorarem (Mombrit. *commemorasti mihi*)
—	et scripsi ea opera, quae audivi ex ore tuo auribus meis et vidi oculis meis (Mombrit.: *et scripsi ea opera, quae audivi auribus meis ex ore tuo*)	— —	et scripsi ea opera, quae oculis meis vidi, et ea verba, quae audivi ex ore tuo his auribus meis (It. Order. Vit. p. 408. a.)
—	suscipe me cum fratribus meis simul	— p. 588.	suscipe me, ut cum fratribus meis sim (It. Order. Vit. l. c. et Mombrit.)
—	manus extranea ad te (Fabric. *a te*)	— —	manus extranea a te

1) Das umgekehrte Verhältniß nimmt Fabricius, Cod. apocr. N. T. P. II. p. 788. an.

Vergleichung des Inhalts. Was Abdias mehr hat, erscheint keineswegs als Erweiterung; wohl aber was Melito weniger hat, zeigt sich unverkennbar als Abkürzung. Und wenn man auch die bemerkten Abweichungen des Ausdrucks und die geringern des Inhalts nicht weiter begründen kann, sondern der Willkür des Concipienten beimessen muß, der auch nicht bloß einen Abschreiber abgeben wollte, so läßt sich doch der Grund der bedeutendern Abkürzungen sehr wohl erkennen.

Denn in der ausführlichen Erzählung von der Drusiana spricht zuletzt der Apostel Johannes über den heidnischen Fortunatus, der, vom Tode erweckt, voll Bosheit das neue Leben verwünscht, weil er Andere geheiligt sieht, — zwar unter nachdrücklicher Anerkennung der Allgemeinheit der Berufung, doch dahin sich aus, daß hier nicht die allgemeine Natur es habe fehlen lassen, daß aber dieß individuelle Leben seiner Wurzel nach böse sey 1). Und wie er bald darauf hört, daß nach dem Bisse einer Schlange dessen Tod nahe bevorgestanden habe, ruft er aus: Habes filium tuum, Diabole, worauf er schließlich den Tag ganz vergnügt zubringt. Dieß ist um so auffallender, da sonst in diesen Geschichten der Apostel Himmel und Erde in Bewegung setzt, um auch den hartnäckigst Ungläubigen zu zwingen, von dem Unglauben abzulassen. Man kann wohl nicht verkennen, daß hier ein Dualismus wenigstens innerhalb der menschlichen Gattung ausgesprochen ist, der schon nicht mehr nur auf eine absolute Prädestination zurückgeführt werden kann, wenn auch der Dualismus der Principien nur angedeutet ist.

Die ganze Erzählung aber von der Drusiana wird ein-

---

1) Abd. V, 13. p. 555.: *Hoc est, quod dominus in evangelio locutus est; quia arbor mala malos fructus facit. Malae enim radicis succus inolevit, et ideo non potest bonus fructus succo degenerante concrescere. Nihil hic communis natura deliquit, sed radicis totum est vitium.*

geleitet[1]) durch das Motiv, daß ein Jüngling, Kallimachus, ehebrecherischen Umgang mit der Drusiana begehrt, und durch die Nachricht, daß ihr Gatte Andronicus die Leistung der ehelichen Pflicht von ihr nicht habe erlangen können, und hinausgeführt zum Preise des Grundsatzes der Drusiana, dem ehelichen Umgang eben so sehr um Gottes willen (propter dei cultum) zu entsagen[2]), wie den ehebrecherischen zu meiden. Wer nun diese Grundsätze nicht bekennen wollte, konnte die ganze Geschichte nur in ihren äußerlichen *Umrissen* berühren, wie beim Melito geschehen ist. — Nach solchen Voraussetzungen ist auch bemerkenswerth, daß in einer spätern Erzählung, da, wo der Apostel Johannes den Weltriß, anspielend auf den Baum der Erkenntniß, von dem Holze der Lust ableitet[3]), dieses lignum concupiscentiae, also die Ableitung der ersten Sünde aus der concupiscentia, bei Melito ausgelassen ist, — welches indeß auch bei minder asketischen Voraussetzungen stehen bleiben konnte. — Endlich in dem Schlußgebete des Johannes ist der Hauptgedanke des ersten Theils, den Melito übergangen, die Anerkennung, daß der Herr ihn dreimal durch Warnungen und Schickungen, durch Berufung zu seinem Eigenthume vom beabsichtigten Ehebunde abgehalten habe[4]).

---

1) Abd. V, 4. p. 542.

2) L. c. p. 543.: *quae maritum proprium etiam ad observantiam provocaverat castitatis, coniugii copulam mentis tantummodo charitate servans.* c. 12. p. 555. ruft sie den Herrn an: *qui contulisti mihi, ut non solum te ipsa cognoscerem, sed etiam maritum consortio quodam germanitatis cognoscerem.*

3) Abd. V, 14. p. 559.: *domine Iesu Christe, qui fractum mundum per lignum concupiscentiae, rursus per lignum crucis tuae in tuis fidelibus restaurasti.*

4) Abd. V, 23. p. 585.: *tu domine, qui servulum tuum mundum a coniunctione foeminea praestitisti etc.* Ibid. p. 586.: *Tu mihi, domine, in mari dignatus es dicere: Ioannes, nisi meus esses, permitterem tibi, ut uxorem duceres.* — Eben so Thomas in seinem letzten Gebete bei Abd. lib. IX. c. 24. p. 731.

beide berücksichtigen eine schon vorhandene lateinische Bearbeitung der griechischen Acten des Leucius, nur auf verschiedene Weise, indem Abdias dieselbe ohne Auswahl seinem Werke einverleibt, Melito aber, gegen den Verfasser polemisirend, auch im Bereiche des Historischen gesichtet hat, was häretischen Meinungen Vorschub geben sollte.

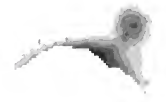
Ich ziehe vorläufig die letztere Erklärung vor.

Daß Abdias nicht durchaus aus griechischen Quellen geschöpft, sondern an lateinische Bearbeitungen sich gehalten hat, wird mir dadurch wahrscheinlich: zuerst, daß, wo er die zehn Bücher des Kraton von den Aposteln Simon und Judas anführt, er zugleich der lateinischen Uebersetzung derselben durch den Geschichtschreiber Africanus gedenkt, die er doch nicht aus Liebe zum Quellenstudium bei Seite geschoben haben wird, was für eine Bewandtniß auch es mit diesem Africanus habe; sodann dadurch, daß er, wo er die Kirchengeschichte des Eusebius vor Augen hat, der Uebersetzung des Rufinus folgt [1]; besonders aber und namentlich für unsern Fall dadurch, daß noch lateinische Acten vorhanden sind, von denen ein Theil für einen Abschnitt gerade der Geschichte des Johannes ihm scheint Quelle gewesen zu seyn. Nämlich die namenlosen Acten des Johannes in dem Sanctuarium des Mombritius, die übrigens wörtlich mit der melitonischen Schrift übereinstimmen, zeichnen sich vor dieser durch eine ausführliche Nachricht von seiner Verfolgung unter Domitian aus, welche Abdias vor Augen gehabt und seinerseits, wiewohl er noch mehr gibt, als Melito, in einen kurzen Auszug gebracht zu haben scheint [2].

Also nehme ich an, ein Lateiner vor Ende des fünften Jahrhunderts habe eine schon vorhandene lateinische

1) Welches schon Fabricius angemerkt hat ad Abd. p. 412. not. u. p. 429. not. q. p. 596. not. t.

2) S. noch unten von den Ausgaben der unechten Schriften Melito's.



Bearbeitung der Acta Ioannis, Andreae, Thomae des Leucius rein kirchlichen Lesern genießbar machen wollen, demnach mit vorausgeschickter Widerlegung der häretischen Lehre daraus die Geschichten dieser Apostel, ihren häretischen Charakter vertilgend, herausgegeben, — von welchem umfassenden Werke eine Spur noch in dem Titel der helmstedter Handschrift erkennbar, wovon aber zu unserer Ansicht nur die Acten des Johannes in der pseudomelitonischen passio Ioannis gekommen sind.

Nach der Verwandtschaft zwischen beiden Schriften wird man veranlaßt seyn, dasselbe Verhältniß für die andere pseudomelitonische Schrift de transitu Mariae anzunehmen: daß unser Verfasser diese ebenfalls aus der lateinischen Bearbeitung eines Werkes des Leucius, seinen häretischen Charakter vertilgend, herausgegeben habe; — nur daß hier kein Abdias dazwischen tritt, und wir auch sonst nicht im Stande sind, ohne neue Hülfsmittel dieß Verhältniß auf fruchtbare Weise weiter zu verfolgen.

Dieser zwiefachen Annahme würde es widersprechen, wenn wirklich entsprechende griechische Schriften vorhanden wären, zu denen unsere pseudomelitonischen als Uebersetzungen sich verhielten. Nun sind in der That handschriftlich eine griechische Schrift auf das Entschlafen der Maria, aber unter dem Namen des Apostels Johannes 1), und eben so griechische Acten des Johannes, aber ohne Bezeichnung eines Verfassers 2), beide verwandten Inhalts mit den pseudomelitonischen Schriften, vorhanden; — de-

1) *Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου.* S. Thilo, Notit. uber. nov. Cod. apocr. ed. P. 1. c. 2: *de libro Ioann. theol. inedito, quo de Mariae morte refertur* in Ei. Act. Thom. p. XVI—XXIV. — Vergl. Fabric. Cod. apocr. N. T. P. I. p. 352.

2) *Πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου. Περὶ τῆς ἐξορίας καὶ μεταστάσεως αὐτοῦ.* S. Thilo l. c. c. 7. *de Actibus Ioannis ineditis* etc. p. LXXII—LXXVII.

ren Mittheilung Thilo im zweiten Bande seines großen Werkes erwarten läßt. Dadurch entstehen im Verhältnisse zu diesen lateinischen Schriften neue kritische Probleme, deren Behandlung bis nach dem Erscheinen jener Anekdota ausgesetzt werden muß, deren Lösung aber sammt der Erledigung der hier angeregten Fragen demnächst wohl von diesem gründlichen und umsichtigen Forscher selbst zu hoffen steht.

Nur erhellt schon jetzt so viel, daß jene griechischen Werke nicht als die Urschriften unserer pseudomelitonischen Schriften angesehen werden dürfen. Wenn auch in den Acten des Johannes die lateinische Schrift mitunter als ein wörtlicher Auszug aus der griechischen erscheint 1), so sind doch schon hier, in der Erzählung von dem Abscheiden der Maria 2), aber überhaupt die Abweichungen so bedeutend, daß der lateinische Text nicht von dem griechischen oder auch umgekehrt abgeleitet werden kann, sondern in beiden Fällen für die zwei Recensionen als letzte (wenn auch nicht unmittelbare) gemeinschaftliche Quelle eine dritte Schrift, die Acten des Leucius, anzunehmen ist. — Für das Verhältniß der griechischen und lateinischen Bearbeitung ist auch die Verschiedenheit des vorgeblichen Verfassers zu beachten. Wenn die griechische Schrift *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγ. Θεοτόκου* auf den Johannes, die lateinische de transitu Mariae auf den Melito zurückgeführt wird, so kann diese nicht jener nachgearbeitet seyn, weil man nicht aus dem Apostel einen vorgeblichen Apostelschüler zum Verfasser würde gemacht haben. Also schließe ich, daß der Verfasser der lateinischen Schrift diese griechische gar nicht

1) S. Thilo, l. c. p. LXXVI.

2) Das Argument des griechischen Werkes bei Thilo, l. c. p. XIX. XX. Mit Rücksicht hierauf, um die Verschiedenheit vor Augen zu stellen, ist der oben gegebene Inhalt der melitonischen Schrift entworfen.

gekannt hat. Das umgekehrte Verhältniß wäre wohl erklärlich, daß, wie Melito sich als Verfasser bekannt, aber seine Kenntniß der unverfälschten Geschichte von seinem Lehrer, dem Apostel Johannes, abgeleitet hat, danach dieser selbst als Verfasser genannt wäre; — eine Steigerung, die bei der lateinischen Schrift de transitu Mariae sich wirklich ereignet hat, welche früher, bei Beda, Melito's Namen führt, vom Jacobus de Viragine aber geradezu dem Johannes beigelegt wird.

Für die Würdigung dieser pseudomelitonischen Schriften müßte es von besonderer Wichtigkeit seyn, wenn man von dem Leucius, auf den sie sich beziehen, sowohl von seinen Schriften, als auch von seiner Person nähere Kunde hätte; wodurch vielleicht auch erklärt werden könnte, warum man gerade den Melito ihm gegenübergestellt hat. So berüchtigt nun aber auch dieser Ketzer ist, so wenig Sicheres weiß man bis jetzt von ihm; er galt früher gewöhnlich für einen Manichäer 1). Wäre dieß gegründet, so wäre hierdurch allein schon bewiesen, daß Melito nicht Verfasser der auf seinen Namen lautenden, aber den Leucius berücksichtigenden Schriften seyn könne; aber seit der Ausführung Beausobre's 2), der ihn für einen Häretiker des zweiten Jahrhunderts erklärt, ist man davon zurückgekommen 3). Doch schon vorher hatte ihn Cave 4) für

1) So bei Fabric. Cod. apocr. N. T. P. II. p. 768. P. III. p. 624. not. a., indem er ihn von einem Orthodoxen gleiches Namens unterscheidet; sein Widerspruch gegen Grabe's Annahme P. I. p. 42. not. c. Auch führt er ihn in seinem Verzeichnisse der Manichäer auf, Bibl. Gr. ed. Harl. t. VII. p. 321. — Unter eben diesen erscheint er noch bei Walch, Hist. der Ketz. Th. 1. S. 802. vgl. S. 653.

2) Beansobre, Hist. de Manich. t. I. p. 349. sqq.

3) S. Lardner, Glaubwürd. der evang. Geschichte. Th. II. Bd. 3. S. 724—730. Kleuker, über die Apokryphen des N. T. §. 959. S. 183. §. 1029. S. 322.

4) Cave, hist. liter. t. I. p. 82.

einen Marcioniten oder Montanisten um das J. 180 gehalten, und Grabe 1), der sich näher mit ihm beschäftigt, ebenfalls in das zweite Jahrhundert, und zwar als einen Marcioniten gesetzt. Vor Kurzem aber hat Trechsel 2) die Frage wieder aufgenommen und den Leucius nicht nur in das zweite Jahrhundert gesetzt, sondern nach Epiphanius sogar für einen Schüler des Apostels Johannes erklärt.

Doch ist es gegenwärtig noch nicht an der Zeit, diesen Gegenstand einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, da man über die Lehrmeinungen und die Geschichte des Leucius neue urkundliche Aufschlüsse in den noch bevorstehenden Bänden des neuen Codex apocryphus zu erwarten hat, dessen Herausgeber auch deren Aufhellung zu seinem besondern Augenmerke genommen 3), auch eine besondere Abhandlung über die Schriften dieses Häretikers verheißen hat 4). Möchte der hochverdiente Mann, doch ohne diesen Wunsch als eine Mahnung anzusehen, sich veranlaßt finden, die reichen Schätze seiner bibliothekarischen Nachforschungen, wie seiner eigenen Gelehrsamkeit baldmöglichst allgemein zugänglich zu machen!

III. Ausgaben.

I. Echte Schriften.

Unter den echten Schriften Melito's sind von folgenden Bruchstücke erhalten: *περὶ τοῦ πάσχα. ἀπολογία πρὸς Ἀντωνῖνον. ἐκλογαί. περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ. εἰς τὸ πά-*

---

1) Grab. Spicileg. t. I. p. 78. 128.

2) F. Trechsel, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. 8. S. 60—69.

3) Thilo, Act. Thom. p. XVII.

4) L. c. p. LIX.

dos. — Dazu etliche Bruchstücke aus einem nicht genannten Buche desselben in den Catenen zur Genesis.

A. Die gesammelten Fragmente, griechisch mit lateinischer Uebersetzung in folgenden Werken:

Woog. Dissert. II. de Melitone Sardium in Asia episc. Lips. 1751. 4. p. 31—53. Halloix, Illustrium ecclesiae Orientalis scriptorum sec. saeculi vitae et documenta. Duaci 1636. f. p. 830—836. Galland, Bibliotheca vet. Patrum. Venet. 1765. f. t. I. p. 677—679. Routh, Reliquiae sacrae sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta, quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. Oxon. 1814. 8. vol. I. p. 109—118. Annotationes p. 120—143.

B. Einzelne Fragmente in folgenden Werken:

1. Ex tractatu de Pascha *graece german.* in Benthem, Vorstellung und Betrachtung der Schriften der alten Kirchenlehrer von der Wahrheit und Göttlichkeit chr. Religion, herausgeg. von I. A. Fabricius. Hamb. 1727. 8. p. 72. *gallic.* in Fleury, Hist. ecclés. t. 1. p. 490.
2. Ex Apologia ad Antoninum fragm. ap. Euseb. *gr. germ.* in Benthem, von der Wahrheit u. Göttlichkeit chr. Religion. p. 73—77. *gall.* in Fleury, Hist. ecclés. t. I. p. 485. repetit. in Ceillier, Hist. des auteurs ecclés. t. II. p. 77. *angl.* in Cave, Apostolici etc. Lond. 1687. f. p. 181. *germ.* in Schroeckh, Kirchengesch. t. III. p. 88. 89. 115. 116.
   Ex Apologia ad Antoninum fragm. e Chron. Pasch. *gr. lat.* in Wesseling. Probabil. lib. sing. Franeq. 1731. 8. c. X. p. 83—90.
3. Excerptorum e vet. Testam. prooemium *gr.* in Eichhorn, Einl. ins A. T. t. I. §. 51. de Wette,

Einl. ins A. T. §. 25. *gall.* in Fleury, Hist. ecclés t. I. p. 488. *angl.* in Cave, Apostolici etc. p. 182.

4. Ex operis de incarnatione Christi libro terti *gr. lat.* in Cave, Script. eccles. hist. liter. t. I. p. 72 Grab. Annotat. ad Bulli Defens. fid. Nic. sect. II. c. 5. Bulli Opp. Lond. 1703. f. p. 86. *lat.* in Cacciari, Not ad Eccles. hist. Euseb. Rufino interpr. Rom. 1740. 4 P. I. p. 234.

II. Untergeschobene Schriften.

1. Passio S. Ioannis Evangelistae. VI. Kal. Ianuar., lateinisch in folgenden Werken:

Vetustius Occident. Ecclesiae Martyrologium Fr. Mar. Florentinius, qua notis, qua exercitationibus explicatum, integre vulgavit. Lucae 1688. f. Exercitat. III. *de Ioannis apostoli assumptione* p. 130—137. Notae Florentinii p. 137—143. — I. Alb. Fabric. Cod. apocr. N. T. Hamb. 1743. 8. P. III. p. 604—623.

Im Auszuge in Orderici Vitalis Eccles. Hist. lib. II., Hist. Normannor. script. antiq., ed. Andr. Duchesnius. Lutet. Paris. 1619. f. p. 404—408.

Ohne den Eingang und ohne Berufung auf Mellitus (Melito), aber mit erweitertem Anfange, in Bonon. Mombritii Sanctuarium s. Sanctorum Historiae s. l. et a. (Mediolan. ante a. 1480. s. Panzer.) f. t. II. s. v. Iohannes: *Vita et actus b. Iohannis apostoli et evangelistae.* f. XXIX. p. 2. — f. XXXII. p. 1.

Florentinius hat dieses Buch aus einem alten Hagiologium, das er nicht später, als ins zwölfte Jahrhundert setzt, mit Anmerkungen herausgegeben. Sein Text ist sehr verderbt, so daß er entweder eine schlechte Handschrift gehabt, oder sein Amt als Herausgeber sehr schlecht verwaltet hat; — worüber er aber nichts angemerkt hat. Theils nämlich sind manche einzelne Worte verfälscht, besonders

aber kommen viele Auslassungen vor, die mehrfach auch den Sinn verändern und stören; man hat oben davon Beispiele gesehn. Fabricius aber hat diesen verderbten Text ganz getreu mit einigen sehr unbedeutenden Verbesserungen abdrucken lassen. — Dieß ist um so auffallender, da schon dem Florentinius mehrere Hülfsmittel zugänglich waren, die er auch recht wohl gekannt hat, mittelst deren er einen völlig gereinigten Text hätte liefern können.

Zuerst Ordericus Vitalis in seiner Kirchengeschichte gibt einen ausführlichen Auszug aus diesen Acten des Johannes. Zuweilen zwar variirt der Ausdruck, hält sich jedoch mehrentheils wörtlich an den melitonischen Text, dem er mitunter noch durch kleine Ausschmückungen nachzuhelfen sucht. Nur eine einzige Abweichung kommt vor, indem es p. 407. d. heißt: cum b. Ioannes esset annorum nonaginta et novem, während ihm bei Melito nur 97 Jahre zugetheilt werden. Bei dieser Treue, da er eine gute Handschrift benutzt hat, leistet seine Vergleichung für die Kritik des melitonischen Textes gute Dienste, wie oben an mehreren Beispielen gezeigt ist.

Von besonderer Wichtigkeit aber für unsere Schrift de passione Ioannis ist die Vergleichung der Acten des Johannes, die in Mombritii Sanctuarium namenlos sich finden. Diese stimmen Wort für Wort mit der melitonischen Schrift überein; ausgenommen, daß sie einen sehr kleinen Abschnitt weniger, und einen großen Abschnitt mehr haben. Bei Mombritius nämlich sind die Abschiedsworte des Johannes an das Volk (bei Mellit. p. 621. 622.) ausgelassen; dagegen wird die Verfolgung des Johannes unter Domitian, deren Melito nur mit einem Worte gedenkt, dort sehr ausführlich erzählt. Das Wesentliche dieser Erzählung ist dieses: „Da Johannes bei Ephesus die Aufforderung des Proconsul, Christum zu verleugnen, zurückweiset, läßt dieser ihn gefangen setzen und meldet den

Fall an den Kaiser. Domitian, darob ergrimmt, befiehlt, den Johannes nach Rom zu bringen, unter Geleit des Proconsul. Der Proconsul läßt auf kaiserlichen Befehl in einer Sitzung vor der porta Latina — an welcher Stelle nachher die Christen eine Kirche bauten — am achten Mai den Apostel geißeln, sodann in ein Faß siedendes Oel stecken. Da aber Johannes unversehrt daraus hervorgeht, nimmt sich der Proconsul seiner an und mildert sein Loos durch Verbannung nach Pathmos." Merkwürdig ist das Verhältniß, in welchem Abdias und Melito zu dieser Relation stehen. Abdias hat den Anfang und Schluß dieses Berichts, läßt aber die Reise nach Rom cum pertinentiis aus; daher es kommt, daß nach ihm die Scene des proconsularischen Gerichts Ephesus zu seyn scheint, während sonst die Fabel von dem Eintauchen des Johannes in Oel nach Rom verlegt wird. Der Widerspruch wird durch diese Auslassung erklärt; denn die sonstige Uebereinstimmung der Worte ist so groß, daß man wohl nicht umhin kann anzunehmen, Abdias habe diesen oder einen ganz ähnlichen ausführlichen Bericht vor sich gehabt; Melito dagegen hat von der Verfolgung des Johannes nichts als die Nachricht seiner Verbannung nach Pathmos aufgenommen. — Von da an geben die Acten bei Mombritius dasselbe, was die Schrift de passione, mit denselben Worten, aber in einem reinen Texte, den man geradezu an die Stelle des von Florentinius edirten setzen kann. Außer den schon vorhin bemerkten Verbesserungen, die der Text des Mombritius unterstützt, gebe ich hier nur noch ein besonders interessantes Beispiel, worauf oben schon verwiesen ist. Nach der Ausgabe des Florentinius p. 132. (Fabric. p. 609.) heißt es von den Schülern des Kraton: Tunc duo illi fratres venundantes omnia, quae habere poterant, et dantes universa egentibus sequebantur apostolum per civitates verbum domini praedicantem. Diese Stelle enthält aber

bei Mombritius Folgendes: Tunc duo illi fratres venundantes *gemmas, quas vendito patrimonio suo emerant, pauperibus tradiderunt: coepitque infinita turba credentium adhaerere apostolo. Duo fratres honorati civitatis Ephesiorum, horum sequentes exemplum, venundantes* omnia, quae habere poterant etc. Man sieht, die hier cursiv gedruckten Worte fehlen bei Florentinius; wovon die Folge ist, daß dort im weitern Verlaufe noch dieselben beiden Jünglinge, Schüler des Kraton, die handelnden Personen sind, während bei Mombritius zwei andere Personen eintreten. Offenbar aber haben jene Worte ursprünglich im Texte gestanden und sind durch ein bloßes Versehen, durch das Homöoteleuton venundantes, ausgefallen, — so daß also hier die oben bemerkte, aber auch schon beseitigte Abweichung von der Relation des Abdias nicht statt hat.

2. **Liber de transitu b. Virginis Mariae**, lateinisch, in den Bibliotheken der Kirchenväter, von denen ich folgende aus eigener Ansicht nachweisen kann:

Bibl. Patr. per Marg. de la Bigne. ed. II. Par. 1589. f. t. VII. p. 1511 — 1520. Magna bibl. Patr. Colon. Agripp. 1618. t. II. p. 125 — 129. Magna bibl. Patr. Par. 1644. (it. Par. 1654.) t. VII. p. 579 — 588. Maxima bibl. Patr. Lugdun. 1677. t. II. P. II. p. 212—216.

Ferner in **Combefis. Bibl. Concionator. Par. 1662 f. t. VII. p. 646** [1]).

---

1) In Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. t. VII. p. 151. steht durch einen Druckfehler t. VIII. p. 151.; doch sehe ich auch für die obige Angabe nicht ein, da ich dieses Werk nicht selbst habe einsehen können. Denn die hiesige Kön. Bibliothek, die übrigens alle hier angeführten Werke besitzt, hat von der Bibl. Concionat. nur die venet. Ausgabe, und zwar nur die 7 ersten Bände derselben, die aber überhaupt nicht vollständig geworden zu seyn scheint. In dieser enthält der siebente Band von 1749, der überhaupt nur 588 Seiten hat, die Schrift de transitu Mariae nicht, sondern geht nur bis zu Ende des fünften Bandes der pariser Ausgabe.

Der Eingang dieses Buchs (das ganze erste Kapitel) mit einem spätern Einschiebsel, übrigens aber mit bessern Lesarten aus dem Cod. Vindobon. theol. n. 838. (früher hist. lat. n. 40.) in Lambec. Diarium sacri itineris Cellensis. Vindob. 1666. 4. p. 194. 195. Daraus wieder abgedr. in Lambec. Commentar. de bibl. Caesar. Vindob. Lib. VIII. Vindob. 1679. f. p. 190. 191. ed. Kollar. Vindob. 1782. f. p. 401—403.

Diese Schrift in einer etwas überarbeiteten Gestalt unter dem Namen des Apostels Johannes hat Jacobus de Viragine gekannt und für seine Heiligengeschichte benutzt, s. Lombard. Hist. Legend. CXIV. cap. A—C.; doch ohne ihr im Ganzen Glauben beizumessen, s. oben S. 119. Der Inhalt stimmt im Wesentlichen mit Melito's Schrift überein und steht namentlich auf ihrer Seite im Gegensatze mit der Fassung, in welcher diese Geschichten in der griechischen Schrift unter dem Namen des Johannes erscheinen. Nur geringe Veränderungen und Zusätze finden sich vor. Bei Jacobus gewährt der Engel der Maria die Bitte, nach ihrem Abscheiden die bösen Geister nicht zu sehen, während bei Melito er sie deßhalb an Christus verweiset, c. 3., und dieser den Wunsch versagt c. 8. Ferner bei Jacobus müssen die Apostel beim Grabmale der Maria drei Tage die Ankunft des Herrn erwarten, während er nach Melito c. 16. dort sogleich ihnen erscheint, das dreitägige Harren der Apostel aber in Gemeinschaft mit der Maria ihrem Tode vorangeht, c. 7. Sodann die Zusätze: zuerst, daß der Engel, um der Maria die Möglichkeit einer plötzlichen Ankunft der Apostel einleuchtend zu machen, sie auf das Beispiel des Habakuk verweiset, der im Nu am Haare von Judäa nach Babylon geführt sey; — zweitens, daß Thomas bei dem Leichenbegängnisse der Maria nicht zugegen gewesen, ihm aber zur Beglaubigung ihrer Erhöhung ihr Gürtel aus der Luft zugefallen sey.

Diese Veränderungen und Zusätze hat Jacobus de Viragine ohne Zweifel in der Schrift selbst, aus der er das Ganze geschöpft, vorgefunden; von dem letzten erhellt es noch besonders dadurch, daß er außer Anderem auch gerade an diese Fabel die Verwerfung derselben anknüpft. Die erste Abweichung nun ist offenbar aus einer gesteigerten Verehrung der Maria hervorgegangen, der man einen Wunsch nicht wollte abschlagen lassen; die andere Abweichung und die beiden Zusätze sind aber dadurch bemerkenswerth, daß sie sich in der Tradition der griechischen Kirche vorfinden. Das dreitägige Warten der Apostel beim Grabmale der Maria kommt mittelbar in der Aussage vor, die der Bischof Juvenalis von Jerusalem auf dem chalcedonischen Concile gegeben, bei Nicephor. Hist. eccles. lib. XV. c. 14. vergl. II, 23. Die Erinnerung an die Fahrt des Habakuk durch die Luft kommt in derselben Verbindung bei Germanus, Patriarchen von Konstantinopel seit 715, vor in s. Serm. II. in b. Deiparae dormitionem, Combefis. Gr. lat. Patr. bibl. Auctar. nov. Paris. 1648. f. t. I. p. 1465. (1461.); vergl. Lambec. Comment. lib. VIII. p. 361., wiewohl unter Anderen Cave, Hist. liter. t. II. p. 289. diese Rede dem jüngern Germanus um 1222 beilegt. Die Nachricht endlich von der Abwesenheit des Thomas, doch noch ohne den Vorfall mit dem Gürtel, hat derselbe Juvenalis a. a. O. Dieß scheint denn ein Fingerzeig zu seyn, daß die Recension der melitonischen Schrift, die Jacobus de Viragine benutzt hat, durch Ueberarbeitung in mittelalterlichem Mönchsgeschmack und durch Versetzung mit einigen Vorstellungen aus der Tradition der griechischen Kirche entstanden ist. — In der Darstellung übrigens weicht er zwar dadurch von Melito ab, daß Manches ausgelassen oder zusammengezogen, Anderes dagegen noch umschrieben und rhetorisch ausgeschmückt ist. Man kann nicht wissen, wie viel davon dem Jacobus und

1.

Den Origenes Betreffendes.

Von

Dr. Engelhardt
in Erlangen.

1.

Ehe man sich entschließt, die Nachricht von der Selbstentmannung des Origenes aus dessen Lebensgeschichte zu streichen, wird man sich bewogen finden, die Gründe, welche für diese Nachricht sprechen, noch einmal sorgfältig zu erwägen. Bei mir wenigstens ist dieß der Fall gewesen und ich theile Ihnen das Resultat meiner Erwägungen mit.

Wir haben im Grunde nur einen Bericht von dieser That. Alles kommt darauf an, ob der Berichterstatter Eusebius ein glaubwürdiger Zeuge ist. Wenn sich nicht mit ganz überzeugenden Gründen nachweisen läßt, daß Eusebius die That erdichtet, oder daß er die erdichtete für wahr gehalten und sie als wahr überliefert habe, so wird man die That als geschehen annehmen müssen. Betrachten wir also zuerst diesen Bericht nach seinen verschiedenen Bestandtheilen. Eusebius sagt Folgendes: 1) Origenes entmannte sich; 2) die nächste Veranlassung zu dieser That war die wörtliche Auslegung von Mtth. 19, 12.; 3) diese That verrieth einen noch unvollkommenen, schwärmerischen Sinn, gab aber zugleich von des Origenes Glauben

XV. 1—3.), so finden wir, daß der Bericht des Eusebius und diese Stelle in den Ausdrücken auffallend zusammenstimmen und sich gegenseitig erläutern. Origenes erklärt Mtth. 21, 13. und sagt da unter andern Folgendes: Einige hätten daraus, daß die zwei ersten Arten der Verschneidung, die in dieser Stelle vorkommen, sich auf den Körper bezögen, geschlossen, daß auch die dritte körperlich gemeint sey, und seyen dadurch zu dem Entschlusse geführt worden, *ἑαυτοὺς παρασχεῖν ἀπὸ φόβου μὲν τοῦ πρὸς θεὸν, ἀνεπιστημόνως δὲ, εὐνουχισμῷ ὁμογενεῖ τοῖς δύο προτέροις*; sie hätten sich dadurch selbst Schmähung, ja vielleicht auch Schande nicht nur bei denen zugezogen, die vom Glauben entfernt sind, sondern auch bei denen, die für alle menschliche Thaten eher Nachsicht bei sich finden, als für die Furcht Gottes, die in der Einbildung wohnt (*τῷ φαντασίᾳ φόβῳ θεοῦ*), und für die maßlose Liebe der Keuschheit (*σωφροσύνη*), die Schmerzen und Verstümmelung des Körpers veranlaßt, und was sonst noch der leidet, der sich einer solchen That unterzieht.

Der Ton dieser Stelle ist offenbar der eines Mannes, der eine bittere Erfahrung gemacht hat und diese andeutet. Nicht nur Nichtchristen, sagt er, haben eine solche unbesonnene That, die doch immer in der Furcht vor Gott ihren Ursprung hatte, geschmäht und mit Schande bedeckt, sondern auch solche, die für alle Fehltritte eher eine Entschuldigung finden, als für eine solche That, deren Motive freilich schwerer zu verstehen sind. Man kann sich kaum denken, daß hier Origenes nicht von einer eignen Erfahrung spreche, und daß derjenige, den er für unfähig erklärt, eine solche That richtig zu beurtheilen, nicht Demetrius gewesen seyn sollte; *ὀνειδισμὸς* bezöge sich dann auf die Verleumdung des Demetrius, *αἰσχύνη* auf die Beschämung, die sich Origenes durch die That zuzog, eine Beschämung, die er selbst nicht für grundlos halten konnte, da er ja bei besonnener Ueberlegung

und befreit von seinem Irrthume, die That selbst als einen Fehltritt ansah und sich ihrer schämte.

Betrachten wir, was zunächst auf diese Stelle bei Origenes folgt. Nachdem er einige falsche wörtliche Auslegungen andrer Stellen angegeben, fährt er in Bezug auf den besprochenen Gegenstand fort: *ἄλλοι μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν οὐκ ὤκνησαν, ἰδίοις συγγράμμασιν ἀφορμὰς παρασχεῖν τοῦ τὸν τρίτον εὐνουχισμὸν τολμῆσαί τινας παθεῖν, προφάσει βασιλείας οὐρανῶν, παραπλήσιον ὄντα τοῖς προτέροις δυσίν. ἡμεῖς δὲ Χριστὸν θεοῦ τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ κατὰ σάρκα καὶ κατὰ τὸ γράμμα ποτὲ νοήσαντες, νῦν οὐκέτι γινώσκοντες, οὐκ εὐδοκοῦμεν ὡς καλῶς ἐξειληφόσι τοῖς καὶ τὸν τρίτον εὐνουχισμὸν ἑαυτοῖς προφάσει τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἐπάγουσι.* Frühere Schriftsteller also haben in eignen Abhandlungen zur Entmannung aufgefordert, er selbst aber, Origenes, habe zwar auch in früherer Zeit Christum fleischlich und buchstäblich verstanden; dieß sey aber jetzt nicht mehr der Fall, und er billige durchaus diejenige Auslegung nicht, die zu körperlicher Entmannung führe. Er fügt hinzu, er würde sich nicht so lange bei der Widerlegung dieser falschen Auslegung aufgehalten haben, *εἰ μὴ καὶ ἑωράκειμεν τοὺς τολμήσαντας* (d. h. wenn er nicht solche gesehen hätte, die sich in Folge dieser falschen Auslegung wirklich entmannt hätten, und unter diese mußte er, dem Bisherigen zu Folge, sich selbst zählen) *καὶ ἐντετεύχοιμεν τοῖς δυναμένοις θερμοτέραν κινῆσαι ψυχὴν, καὶ πιστὴν μὲν, οὐ λογικὴν δὲ, πρὸς τὸ τοιοῦτον τόλμημα* (d. h. und wenn er nicht Schriften gelesen hätte, die wohl im Stande wären, eine glühende Seele, die zwar Glauben, aber keine vernünftige Ueberlegung hat, zu einer solchen That zu bewegen). Eben die glühende, glaubensvolle, aber vernünftiger Einsicht noch entbehrende Seele gibt Eusebius als den Grund des Entschlusses des Origenes an, und es liegt die Vermuthung nahe, daß Origenes selbst durch solche Schriften, von de-

nen er die des Sextus und des Philo nennt, zu seine That mit veranlaßt worden sey). Er führt dann Bibelstellen an, welche nützlich seyen *εἰς ἀποτροπὴν θερμῶ μὲν τῇ πίστει νεωτέρων, οἷς ὁμολογεῖν χρὴ, ὅτι ἔρωτα σω φροσύνης ἔχουσι, ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν* (auch hier wieder dieselben Ausdrücke, wie diejenigen, welche Eusebiu gebraucht). Dann macht er diejenigen, welche sich etwa zu einer solchen That versucht fühlen könnten, auf di traurigen Folgen derselben aufmerksam, um sie dadurch abzuschrecken, und man kann sich nicht leicht anders denken, als daß er die Stelle: *τίνα δ᾽ ἂν πάθοιεν, ἢ καρηβαρίας ἢ σκοτώσεις, ἔσθ᾽ ὅτε φθανούσας καὶ ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ταραττούσας τὸ φανταστικὸν ἀλλόκοτα φαντασιούμενον ἀπὸ τῆς τοιᾶσδε ὕλης;* — nicht aus eigner Erfahrung geschrieben habe.

Betrachten wir einen andern hierher gehörigen Punkt. Die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem ordiniren den Origenes zum Presbyter. Entweder wußten sie *nicht*, daß er entmannt sey, und dann ist die Ordination von dieser Seite ganz in der Ordnung und nur deßhalb außergewöhnlich, weil zwei Bischöfe ihn ordiniren und weil diese Bischöfe sich ein Recht nehmen, das eigentlich dem Demetrius zustand. Wußten sie es aber, so ist mit gutem Grunde zu vermuthen, daß sie den Kanon nicht kannten, der die Ordination eines Verschnittenen verbot, da über die Zeit der Entstehung dieses Kanons nichts mit Sicherheit bestimmt werden kann, als höchstens, daß er den drei ersten Jahrhunderten angehört. Von diesem Kanon aus ist die Erzählung des Eusebius nicht zu bestreiten.

Epiphanius ist für die vorliegende Frage von viel geringerer Bedeutung als Eusebius, und da er ein erbitterter Feind des Origenes ist, so macht das bei dem Gebrauche seiner Nachrichten noch besondere Vorsicht nöthig. Er sagt (h. 64, 3.) Folgendes: dieser Origenes soll *auch* etwas gegen seinen Leib unternommen haben (*ἐπινενοηκέ-*

ναι ἑαυτῷ κατὰ τὸ σωμάτιον); wie Einige meinen, habe er sich das Glied abgeschnitten, um nicht von der Wollust beunruhigt zu werden und nicht in fleischlichen Regungen zu brennen, Andere leugneten dieß und sagten, er habe ein Arzneimittel erdacht und das auf die Theile gelegt und sie vertrocknet; wieder Andere wagen, auch Anderes ihm beizulegen; so solle er eine gedächtnißstärkende Pflanze entdeckt haben. Aus dem, was Epiphanius hinzusetzt (*καὶ τὰ μὲν ὑπέρογκα ὑπὲρ αὐτοῦ λεγόμενα οὐ πάνυ πεπιστεύκαμεν, ὅμως τὰ λεγόμενα ἐξειπεῖν οὐ παρελίπομεν*) scheint hervorzugehen, daß er die Entmannung des Origenes, so wie die Entdeckung eines gedächtnißstärkenden Krautes für etwas Großes und Ausgezeichnetes gehalten habe, und das *φασίν*, mit welchem er die ganz gegen seine Weise und offenbar absichtlich kurz gehaltene Erzählung der Entmannung einführt, erklärt sich aus seinem bittern Hasse gegen Origenes. Er gönnte ihm den Ruhm nicht, denn dafür hielt er es, so Großes für die Keuschheit gewagt zu haben.

Eine ähnliche Gesinnung erklärt vielleicht auch das Stillschweigen über diese Handlung des Origenes von Seiten der Synoden, auf denen (nicht eigentlich er selbst, sondern) ein Theil seiner Lehre angeklagt und verdammt wurde. — In einer Zeit der Ueberverehrung des Mönchswesens fiel immer auf diese Handlung ein Licht, in das man den zu verdammenden Ketzer nicht gern stellte. — .

Man legt großes Gewicht auf das argumentum a silentio. Es ist das einzige, das man dem Berichte des Eusebius entgegenstellt. Origenes hat nun allerdings nirgends in den uns erhaltenen Schriften mit klaren Worten gesagt, daß er sich entmannt habe, aber man kann es, wie wir gesehen haben, nicht leicht deutlicher zu verstehen geben, als er es gethan hat. Und daß er es bloß andeutete, daß er es nicht mit dürren Worten sagte, erklärt sich wohl einmal daraus, daß er voraussetzen konnte,

daß seine Leser die That kennen und seine Andeutungen verstehen würden. Im Allgemeinen mißbilligt er diese That und klagt sich mit dieser Mißbilligung selbst an. Ich will nicht besonders hervorheben, daß er mit einer Angabe, wie sie für die Glaubwürdigkeit der That von ihm verlangt wird, das Verfahren des Demetrius gebilligt hätte; dieses Verfahren des Demetrius empfand er aber fortwährend aufs Bitterste. Man lese nur die zahlreichen heftigen Stellen gegen die sittliche Verdorbenheit der Bischöfe seiner Zeit, wie sie insbesondere in der Series commentariorum in Matthaeum vorkommen, und man wird sehen, daß sie einer bestimmten Person, daß sie dem Demetrius gelten. Ich sage nicht, daß man vom Origenes nicht fordern konnte, dem Feinde in christlicher Liebe zu vergeben, ich sage nur, daß es eine schwere Aufgabe war und daß Origenes sie nicht gelöset hat.

Wenn Grund vorhanden ist, die Nachricht des Eusebius, abgesehen von den Motiven, die dieser angibt, für richtig zu halten, so erklärt sich, wie wir gesehen haben, die Art, wie Origenes (in Mtth. T. XV.) über diesen Gegenstand spricht, hinreichend, und ich will nur noch bemerken, daß es bei der Annahme, daß dem Origenes diese That nur angedichtet sey, auffallen müsse, daß er nicht gerade in dieser Stelle auf die Verleumdung des Demetrius (die doch als unzweifelhaft angenommen wird) Rücksicht genommen und geradezu gesagt hat: Auch mich hat neidische Böswilligkeit einmal eines solchen Fehltritts lügnerisch angeklagt. Der bestimmten Erzählung des Eusebius scheint eine eben so bestimmte Ablehnung von Seiten des Origenes entgegengestellt werden zu müssen, wenn jene als leere Sage betrachtet werden soll.

2.

Bei den Untersuchungen über den Titel des *origenischen* περὶ ἀρχῶν möchte auch Iren. III. 11. 7. zu berücksichtigen seyn.

2.

Das Verhältniß des Apostels Paulus zu der christlichen Gemeinde in Kolossä.

Von

J. Wiggers,

Doctor der Philosophie und Licentiaten der Theologie zu Rostock.

Mit Recht hat man in den neueren und neuesten Zeiten der Frage über das Verhältniß des Apostels Paulus zur Kolossergemeinde eine große Wichtigkeit beigelegt, weil die glückliche Lösung derselben sowohl für die vollständigere Kenntniß der Wirksamkeit des großen Heidenapostels und der Geschichte der urchristlichen Zeit, als auch für das genauere Verständniß des Briefes an die Kolosser einen nicht unbedeutenden Ertrag verspricht. Auch in diesen Blättern schon hat ein berühmter und verdienter Theolog diesen Gegenstand zur Sprache gebracht, indem er die bis dahin fast gänzlich unbeachtete Ansicht, daß Paulus persönlich zu Kolossä gewesen sey und die Gemeinde daselbst während seiner Anwesenheit gestiftet habe, hervorhob und mit scharfsinnigen Gründen verfocht a). So sehr wir uns nun auch vermöge einer aufs Neue angestellten Untersuchung gedrungen sehen, dem in dem erwähnten Aufsatze gewonnenen Resultate beizutreten, so wenig können wir doch weder allen aufgeführten Gründen Beweiskraft zugestehen, noch überhaupt die Beweisführung als eine vollständige und zwingende anerkennen. Und diesem Charakter des Aphoristischen und Mangelhaften, welchen

---

a) D. D. Schulz in Stud. u. Krit. II, 3. 1829. p. 535. ff.

die ganze Argumentation an sich trägt, ist es denn auch wohl zuzuschreiben, daß die alte und festgewurzelte Meinung, nach welcher Paulus niemals nach Kolossä gekommen, geschweige denn der persönliche Stifter der christlichen Gemeinde daselbst sey, fast nicht im Geringsten durch dieselbe erschüttert ist, sondern im Gegentheile sich nur noch mehr befestigt hat. Denn von allen Gelehrten, welche sich nachher in einleitenden oder erklärenden Werken mit dem Briefe an die Kolosser beschäftigten, ist Schott der einzige, welcher die von Schulz vertheidigte Ansicht billigt. Alle übrigen, unter ihnen auch Neander (Gesch. der Pflanzung ꝛc. I, 213. Anm.), beharren bei der herkömmlichen Meinung, welcher auch im Alterthume, so viel bekannt ist, nur von Theodoret und dem Verfasser eines Scholion (bei Matthäi) widersprochen wird. Wenn wir daher den besprochenen Gegenstand von Neuem in Anregung bringen, so geschieht es in dem Bewußtseyn, weder eine unwichtige noch eine abgemachte Untersuchung wieder aufzunehmen, zugleich aber auch in der Hoffnung, zu deren Beendigung etwas Wesentliches beizutragen.

Das Verhältniß des Paulus zur Kolossergemeinde kann ein zwiefaches seyn. Entweder nämlich war Paulus persönlich der Stifter und Begründer derselben, und man hat in diesem Falle anzunehmen, daß er wenigstens der Mehrzahl der kolossensischen Christen bei Abfassung seines Briefes an dieselben von Angesicht bekannt war; oder die Gemeinde war nur unter seiner Vermittelung durch seine Gehülfen gestiftet und sein Verhältniß zu derselben beruhte nur auf dem weiteren Antheile, welchen er an der Entwickelung aller heidenchristlichen Gemeinden nahm. Zuvörderst wird es also unsre Aufgabe seyn, auszumitteln, ob nach den vorhandenen Daten der urchristlichen Geschichte oder nach Andeutungen des Briefes an die Kolosser eine persönliche Anwesenheit des Paulus zu Kolossä anzunehmen sey. Sind wir hierüber im Allge-

meinen zu einer bejahenden Entscheidung gelangt, so wird sich dann leicht ergeben, daß mit diesem Besuche zugleich die erste Verkündigung des Heiles verbunden war. Und von diesem Ausgangspunkte aus wird sich uns alsdann das Bild des Verhältnisses zwischen Paulus und der Gemeinde zu Kolossä auf einer sicheren Grundlage gestalten.

Paulus kam auf seinen Missionsreisen zweimal nach Phrygien, zuerst auf seiner zweiten Reise, welche er von Antiochien aus in Begleitung des Silvanus und seit der Abreise von Derbe auch des Timotheus unternahm; das zweite Mal auf der dritten Reise, wo er auf dem Wege von Antiochien nach Ephesus durch Galatien und Phrygien ging. Innerhalb einer von diesen beiden Reisen also mußte der Aufenthalt des Paulus zu Kolossä fallen, und wir haben daher zu untersuchen, ob uns die Stellen der Ap. Gesch., wo dieser beiden Reisen Erwähnung geschieht, zur Annahme eines solchen Aufenthalts berechtigen oder gar veranlassen. Die Erzählung von der ersten Reise lautet also (Ap. Gesch. 16, 6, ff.): *διελθόντες* (nämlich Paulus, Timotheus und Silvanus) *δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι.* Nicht ausführlicher ist die Schilderung der zweiten Reise durch Phrygien (Ap. Gesch. 18, 22. 23.) *καὶ ἀνήχθη* (*Παῦλος*) *ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, καὶ κατελθὼν εἰς τὴν Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν, κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν· καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθε, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς.* Mit großer Kürze eilt Lukas an beiden Stellen über die Reise des Paulus durch Phrygien hinweg, und von seiner Thätigkeit in dieser Provinz erfahren wir an der ersten Stelle gar nichts, an der zweiten nur etwas sehr Unbestimmtes. Jedoch würde es sehr übereilt seyn, wenn wir aus der Kürze der Erzählung auf die Kürze

und Schnelligkeit der Reise schließen wollten, da es an Beispielen nicht mangelt, wo sehr wichtige Begebenheiten aus der Lebensgeschichte des Paulus in der Apostelgeschichte entweder nur flüchtig angedeutet oder gar mit völligem Stillschweigen übergangen sind a). Auch ist die Behauptung Junker's (im Comm. z. d. Br. a. die Kol. S. 61.), daß aus Ap. Gesch. 16, 6 erhelle, Paulus sey niemals zu Kolossä gewesen, als aus einer ganz unrichtigen Auffassung der Worte hervorgegangen, wohl kaum mehr einer Widerlegung bedürftig b). Daß Paulus auch schon auf

---

a) Mehreres dieser Art s. bei Anger, de temporum in Actis Apostolorum ratione p. 5a not. t. p. 63. not. r., und, wo auch unsere Stelle besprochen wird, p. 163.

b) Höchstens könnte aus der angeführten Stelle doch nur das erhellen, daß Paulus auf der Reise, von welcher dort die Rede ist, nicht nach Kolossä gekommen sey, oder, was uns gleich gilt, daselbst nicht das Evangelium verkündigt habe (*κωλυθέντες λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ*). Aber auch, wie dieser Sinn herauskomme, läßt sich schwer einsehen, und ist nur aus einem Mißverständnisse des eingeschobenen Satzes *κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ* und namentlich der Bedeutung von *Ἀσία* an dieser Stelle erklärlich. Nämlich *Ἀσία* kann entweder auf das ganze Asia proconsularis (welches aus Phrygien, Mysien, Karien, Lydien bestand, vgl. Kuinoel z. d. St., außerdem Cic. p. lege Manil. II, 4. p. Deiot. IX, 26. und die Ausleger zu Plin. H. N. V, 28. Iuvenal. Sat. VII, 14.) oder auf Lydien allein (vgl. Kuinoel zu Ap. Gesch. 2, 9, wozu den beigebrachten Stellen noch hinzuzufügen Ap. Gesch. 20, 16. 18 und die Ausleger zu 1 Petr. 1, 1) bezogen werden. Nehmen wir es in dem ersteren Sinne, so könnte es allerdings scheinen, als ob Paulus auf dieser Reise in Phrygien nicht geprediget hätte; es müßte nämlich alsdann das *κωλυθέντες — ἐν τῇ Ἀσίᾳ* (im proconsularischen Asien) als Erläuterung nicht bloß des Folgenden (*ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι*), sondern auch des Vorhergehenden (*διελθόντες* — ohne weiteren Aufenthalt durchreisend — *τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν*) aufgefaßt werden, was aber deßwegen nicht angeht, weil neben Phrygien Galatien genannt ist, welches nicht zur Asia proconsularis gehörte. Es bliebe also nur übrig, das

der ersten Reise durch Phrygien christliche Gemeinden daselbst gestiftet habe, wird auch von denen, welche einen Aufenthalt des Paulus zu Kolossä nicht zugeben zu können glauben, nicht in Abrede gestellt, und Ap. Gesch. 18, 22. 23. läßt wegen des ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητὰς es nicht anders voraussetzen, als daß Paulus auf seiner ersten Reise durch Phrygien nicht bloß an einem, sondern an mehreren Orten Gemeinden gegründet hatte, welche er auf der zweiten nun wiederum besuchte [a]). Nur dagegen wird Widerspruch erhoben, daß auch Kolossä unter die Zahl der Städte zu rechnen sey, welche Paulus auf jener ersten Reise betreten habe. Aber, noch abgesehen von dem

---

κωλυθέντες rc., als die Ursache enthaltend, allein auf das Folgende zu beziehen: sie gingen durch Phrygien und Galatien, und weil sie in Asien (fernerhin) das Wort zu verkündigen vom heiligen Geiste behindert wurden, so gingen sie (ohne zu predigen) durch Mysien (einen Theil Asiens) und suchten von da nach Bithynien zu kommen. In diesem Falle würden der Annahme der Verkündigung des Wortes in Phrygien die Worte nicht im Wege stehen. Aber es will nicht einleuchten, weßhalb Paulus, wenn er doch in Asien nicht predigen sollte, um von Galatien nach Bithynien zu kommen, den Umweg über Mysien wählte. Wir müssen daher das Wort Ἀσία bloß von Lydien verstehen, wodurch wir folgenden Sinn erhalten: Paulus und seine Begleiter wanderten durch Phrygien und Galatien, da sie in Lydien (wohin sie Anfangs hatten reisen wollen) das Christenthum zu verbreiten, vom heiligen Geist verhindert wurden, kamen darauf nach Mysien, von wo aus sie nach Bithynien zu gelangen suchten. Als Paulus durch Syrien und Cilicien (Ap. Gesch. 15, 41) nach Pisidien (Ap. Gesch. 16, 1), an welches sowohl Lydien als Phrygien grenzte, gekommen war, so wählte er, vom heiligen Geiste getrieben, nicht Lydien, sondern Phrygien (und Galatien) zur weiteren Wirksamkeit.

a) Dieser Ansicht ist z. B. auch Neander a. a. O. p. 213. Ebenfalls wird die verwandte Frage, wann die galatischen Gemeinden von Paulus gegründet seyen, jetzt fast einstimmig dahin entschieden, daß dieß auf der ersten Reise durch (Phrygien und) Galatien geschehen sey. Vrgl. u. A. Anger, de tempp. in Act. App. ratione p. 163.

Inhalte des Briefes an die Kolosser und den Andeutungen, welche derselbe über diesen Gegenstand enthält, ist es eine nicht sehr entfernt liegende Vermuthung, daß der Apostel unter den phrygischen Städten gewiß auch Kolossä zu einem Besuche ausersehen haben werde. Ohne daß wir glauben, dadurch zu der Annahme genöthigt zu seyn, gegen welche Neander (a. a. O. S. 213.) und Bähr (Comm. üb. d. Br. an die Kol. p. 4.) mit Recht protestiren, daß Paulus alle zweiundsechzig phrygische Städte besucht habe, scheint uns Alles darauf hinzuweisen, daß Kolossä auf seiner Missionsreise vorzugsweise von ihm berücksichtigt sey. Fürs Erste sehen wir wenigstens in der Ap. Gesch. keine Veranlassung, die Stiftung der Gemeinde zu Kolossä (und der benachbarten zu Laodicea und Hierapolis) den Schülern des Apostels zuzuweisen, da uns von einer Entsendung derselben nichts gemeldet wird. Nirgends ferner wird uns eine andre phrygische Stadt namhaft gemacht, wo Paulus während seiner Reise sich aufgehalten hätte, so daß der Stadt Kolossä mit allen andern phrygischen Städten wenigstens ein gleiches Recht zusteht, unter die Zahl der von Paulus besuchten gesetzt zu werden. Aber sie hat sogar vorzugsweise hierauf Anspruch, da sie zu den bedeutendsten Städten der ganzen Provinz gehörte, wenn nicht gar unter allen als die erste hervorragte a). Als

---

a) Als eine große, reiche und sehr bevölkerte Stadt wird Kolossä bei Herod. VII, 30. und Xenoph. Anab. I,2,6. geschildert, und daß sie später von ihrer ehemaligen Größe heruntergekommen sey, wird durch nichts bewiesen. Denn die Stellen, auf welche sich Junker (a. a. O. S. 2.) und nach ihm Böhmer (Isag. in ep. ad. Col. p. 24.) zu diesem Behufe berufen, nämlich Strab. XII, 8. und Plin. H. N. V, 27. 31. (soll wohl heißen 41), lehren nichts dergleichen. Plinius rechnet Colossae unter die *oppida* Phrygiae celeberrima, woraus also das Gegentheil folgt von dem, was jene beiden Gelehrten darin finden; Strabo nennt es *πόλιν Φρυγίας* und bezeichnet es außerdem mit andern Städten als *πόλισμα*, welches vermuthlich für ein Deminutivum von πό-

Mittelpunkt des politischen und commerciellen Lebens mußte sie sich vorzüglich zum Anfangs- und Ausgangspuncte der apostolischen Verkündigung in Phrygien empfehlen, wie wir denn auch anderswo den Paulus das Princip befolgen sehen, den Samen der neuen Lehre in den großen Städten auszustreuen.

So wenig nun auch unsre Untersuchung durch die angeführten betreffendeu Stellen der Apostelgeschichte der Entscheidung näher gerückt seyn mag, so genügt es doch schon für unsern Zweck, in der Lebensgeschichte des Paulus einen Zeitabschnitt aufgefunden zu haben, in welchen ein Aufenthalt des Apostels zu Kolossä ohne Zwang eingereihet werden kann. Und es wird nun von der unbefangenen Prüfung des Briefes an die Kolosser abhangen, ob wir einen solchen Aufenthalt anzunehmen oder zu leugnen haben.

Man glaubt im Briefe selbst Entdeckungen gemacht zu haben, welche der Annahme eines Aufenthalts des Paulus zu Kolossä entweder entschieden entgegenstehen, oder leiser, aber deutlich genug, widersprechen. Schon bei dem Ueberblick über den ganzen Inhalt des Briefes wundert man sich, „daß der Apostel sich nirgends auf dasjenige beziehe, was die Kolosser aus seinem Munde vernommen, sondern nur immer auf die Verkündigung, welche sie von einem Andern gehört hätten, und so auch nicht von dem, was er selbst unter ihnen gehört und gesehen, sondern immer nur von dem, was er durch Andre über ihren Zustand erfahren, rede" b), welches Alles sich mit einer gegenseitigen persönlichen Bekauntschaft nicht wohl vereinigen lasse. Am schärfsten sucht der Recensent von Bähr's Commentare in Röhr's Krit. Bibl. XV, 2. diese Unverein-

---

λις gehalten worden ist, während schon die Endung zeigen mußte, daß es überhaupt kein Deminutivum seyn könne.

a) Worte Neander's a. a. O. S. 213.

barkeit darzuthun, indem er einzelne Stellen im Br
(Kol. 2, 6. 7. verglichen mit Kap. 1, 5. 9. und K. 1, 7.)
zeichnet, an welchen, wofern Paulus wirklich das Ev
gelium zu Kolossä gepredigt habe, man durchaus eine
innerung an diese seine eigene Verkündigung hätte erw
ten sollen. Allein dieser eigenthümliche Charakter des B
fes ist aus den Umständen, unter welchen, und dem Zw
zu welchem er geschrieben wurde, mit Nothwendigkeit h
vorgegangen, und es läßt sich leicht zeigen, daß der A
stel sich so wenig auf seine eigene Erfahrung, als auf s
eigene Verkündigung zurückzubeziehen, besondere Ver
lassung hatte. War er auch der Stifter der kolossisch
Gemeinde, so konnte er die Veränderungen in dem Zustan
derselben, welche in dem Zeiträume von seiner Abreise v
Kolossä bis zur cäsareensischen oder (wohin Neander
den meisten Auslegern, wiewohl nach unsrer Ansicht
Unrecht, die Abfassung des Briefes verlegt) gar bis z
römischen Gefangenschaft sich zugetragen hatten, doch n
vermittelst der Mittheilungen von Anderen erfahren. We
er daher von dem Zustande der Kolossergemeinde, so n
er zur Zeit der Abfassung des Briefes, also lange nach s
ner Missionsreise in Phrygien, beschaffen war, reden w
so ist es ganz natürlich, daß seiner eigenen Erfahrung
nicht mehr Erwähnung geschieht. Erwartet man fern
daß er sich auf seine eigene Verkündigung hätte beruf
sollen, so ist wohl zu bedenken, daß es ihm mehr dar
liegen mußte, den Epaphras, welchen er als einen wa
ren und treuen Diener des Wortes kannte (vgl. Kol.
7; 4, 12. 13), als einen solchen den Kolossern zu empfe
len. Denn Epaphras, der Vorsteher der drei Gemeind
zu Kolossä, Laodicea und Hierapolis, dessen Reise zu
Paulus nur eine temporäre Abwesenheit verursachte, w
ihr beständiger Berather und konnte, durch des Pauli
Zeugniß empfohlen, durch tägliche Lehre und Vermahnun
kräftiger die eingeschlichene Irrlehre unterdrücken und d

Reich Gottes fördern, als der weit entfernte und in Gefangenschaft schmachtende Apostel. An ihn, den bei ihnen anwesenden Freund und Vikar des Apostels, konnten sie sich in zweifelhaften Fällen um so zuversichtlicher wenden und auf seine Lehre um so gewisser bauen, als Paulus ihm das Zeugniß eines treuen und eifrigen Verkündigers in diesem Briefe wiederholt ausgestellt hatte. Des Epaphras Lehre war ja den Kolossern am frischesten im Andenken, und gerade gegen diese, welche die echte, christliche, mit der apostolischen übereinstimmende war, hatte sich die Polemik der Irrlehrer erhoben. Wenn aber vollends auf den unter ganz unähnlichen Umständen geschriebenen Galaterbrief hingedeutet wird [a]), wo Paulus (Gal. 4,13) sich auf seine eigene apostolische Verkündigung berufe, und eine gleiche Forderung an unseren Brief gestellt wird, so müssen wir eine solche Vergleichung entschieden ablehnen. Der Brief an die Galater wurde, wie es nach den rückertschen Untersuchungen keinen Zweifel leidet, bald nach der Gründung der galatischen Gemeinden abgefaßt, wo diese noch den frischen Eindruck von der paulinischen Verkündigung haben mußten, so daß es natürlich war, daß Paulus derselben im Briefe gedachte. Auch gab es dort vermuthlich Niemanden, welcher mit geistlichen Gaben so ausgerüstet gewesen wäre und so vollkommen des Paulus Stelle zu ersetzen vermocht hätte, wie Epaphras zu Kolossä, so daß er auf einen solchen Stellvertreter sich auch in diesem Falle hätte berufen können. Mit gleichem Rechte, wie man zum Zeugnisse seiner persönlichen Bekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung seiner früheren Thätigkeit fordert, könnte man ja andrerseits zum Zeugnisse seiner persönlichen Unbekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung dieser Unbekanntschaft fordern. Bei Allem diesen haben wir zugege-

---

[a]) Wie es in der angeführten Recension in Röhr's Krit. Pred. Bibl. XV, 2. der Fall ist.

ben, daß Paulus in den Worten *ὡς παρελάβετε* (Kol. 2, 6) und *καθὼς ἐδιδάχθητε* (K. 2, 7) seine eigene Lehrthätigkeit nicht mitbegriffen habe, da wir doch mit Fug und Recht darauf bestehen könnten, daß er hiebei an die eine und überall gleiche von ihm zuerst und darauf vom Epaphras verkündigte christliche Lehre gedacht habe. Am wenigsten aber glauben wir, daß die Stelle Kol. 1, 7, auf welche wir unten zurückkommen werden, der Kolossergemeinde den Paulus als ersten Begründer rauben könne, da diese Stelle vielmehr ihn erst recht als solchen zu bestätigen scheint.

Auf alle diese Beobachtungen aber, aus welchen man die Unbekanntschaft des Paulus mit den Kolossern zu erweisen wünscht, würde man wohl schwerlich verfallen seyn, wenn man nicht in einer Stelle des Briefes für eine solche Unbekanntschaft ein ganz sicheres und untrügliches Zeugniß gefunden zu haben geglaubt hätte, nämlich in den Worten Kap. 2, 1. 2.: *θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκὶ· ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ κ. τ. λ.* Ist man auch seit D. Schulz davon zurückgekommen, in diesen Worten ein directes Zeugniß für die Nichtanwesenheit zu finden, so sieht man in denselben doch noch immer ein indirectes Motiv, eine persönliche Bekanntschaft nicht anzuerkennen. Bei der Möglichkeit mehrfacher Auslegung des angeführten Satzes und bei der Uneinigkeit der Ausleger in Bestimmung des Sinnes wird es uns erlaubt seyn, von Neuem einen Versuch zur richtigen Erklärung der Worte zu machen, um so mehr, als wir freimüthig bekennen müssen, daß uns keine der bisherigen Auslegungen vollkommen befriedigt hat.

Indem Paulus neben den Christen von Kolossä und Laodicea noch andere nennt, welche er mit dem unbestimmten Ausdrucke *ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν*

σαρκὶ bezeichnet, entsteht die Frage, ob sich aus dieser Hinzufügung solcher, welche den Apostel nicht von Angesicht kannten, der Schluß ziehen lasse, daß auch die Kolosser sich in gleichem Verhältnisse zu ihm befänden. Die Worte bloß vom grammatischen Standpunkte aus betrachtet, ergibt sich uns die doppelte Auffassung, daß man das Prädicat von *καὶ ὅσοι* entweder als allgemeinen Gattungsbegriff Aller, auch der vorher Genannten, geltend macht oder, ohne ihm eine solche Ausdehnung zu geben, bloß auf die unbestimmten in *ὅσοι* enthaltenen Individuen beschränkt. Sowohl bei jener Ausdehnung, als bei dieser Beschränkung gibt es ferner je zwei Modificationen der Auslegung, so daß uns im Ganzen ein vierfacher Sinn zur Prüfung und Auswahl vorliegt.

I. Das Prädicat von *καὶ ὅσοι* wird zugleich auf die vorher Genannten bezogen. Die Möglichkeit einer solchen Auffassung würde mit Unrecht geleugnet werden. Es ist nicht ungewöhnlich, daß man mit der Aufzählung Einzelner, welche einer bestimmten Gattung angehören, beginnt, darauf aber, um der Mühe, Alle einzeln aufzuführen, überhoben zu seyn, alle Uebrigen unter einen Gattungsbegriff, welcher ihnen mit den zuerst Genannten gemeinschaftlich ist, zusammengefaßt mit den Worten *καὶ ὅσοι* rc. folgen läßt. Beispiele zum Beleg eines solchen Sprachgebrauchs bieten sich in Menge dar. Zwar könnte die Sprachparallele aus dem N. T. Ap. Gesch. 4, 5. 6, da die Auslegung der Stelle und namentlich des *γένος ἀρχιερατικὸν* noch nicht zur Vollendung gediehen ist, als unsicher verworfen werden; dagegen sind LXX. Genes. 7, 22; 12, 20. Herod. 1, 57 ganz unverwerfliche Beweisstellen [a]). Aber

---

a) Ap. Gesch. 4, 5. 6. *ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ πρεσβυτέρους καὶ γραμματεῖς εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ Ἄνναν, τὸν ἀρχιερέα, καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον, καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.* — LXX. Gen. 7, 21. 22. — *πᾶν ἑρπετὸν* — *καὶ πᾶς*

auch angenommen diese rückwirkende Kraft des Prädicats von *καὶ ὅσοι* ließe sich doch noch eine Auffassung denken, welche die Möglichkeit einer persönlichen Bekanntschaft der Kolosser mit dem Paulus nicht beeinträchtigte. Denn es steht bei uns, die Rückwirkung des Prädicats entweder

a) auf beide genannten Gemeinden, die Kolosser und Laodiceer, auszudehnen, in welchem Falle natürlich jene Möglichkeit völlig aufgehoben wird, oder

b) mit Ausschluß der Kolosser auf die Laodiceer allein, wovon wir in dem aus 1 Mos. 12, 20. angeführten Beispiele eine Analogie haben würden. So wäre Paulus durch die Erwähnung der Laodiceer darauf geführt, alle diejenigen phrygischen Christen hinzuzufügen, welche ihn eben so wenig als die Laodiceer von Person kannten, aber wegen der Verwandtschaft ihres Zustandes mit dem der ihm persönlich unbekannten Gemeinde zu Laodicea und der ihm persönlich bekannten Gemeinde zu Kolossä gleicherweise den Gegenstand seiner Sorge ausmachten. Aber wenn auch der grammatische Anstoß überwindlich ist, welchen man bei der letzteren Auffassung darin finden möchte, daß sich eine solche Ungleichartigkeit in dem Verhältnisse der beiden Gemeinden, der kolossischen und der laodicenischen, zu dem Apostel nicht auch durch eine äußerliche Trennung vermittelst Wiederholung der Präposition (*περὶ ὑμῶν καὶ περὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ*) kund gethan hätte, so hat doch sowohl die zweite als die erste Auffassung das gegen sich, daß die *ὅσοι οὐχ ἑωράκασι* nicht gehörig bestimmt erscheinen, da man doch, wie anerkannt ist, nur phrygische, in ähnlichem Zustande wie die vorhergehenden befindliche

---

ἄνθρωπος καὶ πάντα ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς. 12, 20. *ἐνετείλατο — περὶ Ἄβραμ, συμπροπέμψαι αὐτὸν καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ.* — Herod. 1, 57. — *καὶ τὴν Πλακίην τε καὶ Σκυλάκην Πελασγῶν οἰκισάντων ἐν Ἑλλησπόντῳ — καὶ ὅσα ἄλλα Πελασγικὰ ἐόντα πολίσματα τὸ οὔνομα μετέβαλεν.* —

Christengemeinden darunter verstehen kann. Ueberhaupt auch müßten wir es unpassend finden, daß er gerade bei dieser Gelegenheit und in diesem Zusammenhange die Unbekanntschaft der Kolosser und der Uebrigen hervorheben sollte, da man sich vielmehr berechtigt halten könnte, eine Bezeichnung zu erwarten, in welcher der Grund seiner großen Sorge um jene Gemeinden enthalten wäre. Auf jeden Fall aber sind diejenigen in einem bedeutenden Irrthume befangen, welche, wie der Verfasser der mehrerwähnten Recension in Röhr's Pred. Bibl. XV, 2, vermuthlich aus dem Grunde, weil ihnen gerade keine Beispiele zur Hand waren, wo eine andre Auffassung durch den Zusammenhang geboten wird, dem *καὶ ὅσοι* beständig einen solchen Gebrauch vindiciren wollen, daß dessen Prädicat zugleich auf das vorhergehende Subject zu beziehen sey. Denn es ist

II. eben sowohl grammatisch möglich, daß das Prädicat von *καὶ ὅσοι* wie überhaupt, so insbesondere an unserer Stelle, auf die vorhergehenden beiden Subjecte nicht ausgedehnt wird. In den Worten selbst und ihrer Stellung ist nichts zu entdecken, welches zu einer solchen Ausdehnung zwänge, und die deutlichsten Beispiele des entgegengesetzten Gebrauchs sind vorhanden. Wir führen nur an Herod. 7, 185.: *Μακεδόνες, καὶ Περραιβοὶ καὶ Ἐνιῆνες καὶ Δόλοπες καὶ Μάγνητες καὶ Ἀχαιοὶ καὶ ὅσοι τῆς Θρηΐκης τὴν παραλίην νέμονται.* — Thucyd. 8, 92.: *τότε δὴ οὐδενὸς γεγενημένου ἀπ' αὐτοῦ νεωτέρου, καὶ ὁ Θηραμένης ἤδη θρασύτερον καὶ Ἀριστοκράτης καὶ ὅσοι ἄλλοι τῶν τετρακοσίων αὐτῶν καὶ τῶν ἔξωθεν ἦσαν, ὁμογνώμονες ἦσαν ἐπὶ τὰ πράγματα.* Vgl. Herod. 7, 184 zu Ende u. a. m. Auch bei dieser Auffassung wiederum läßt sich eine doppelte Unterscheidung machen, je nachdem wir das *καὶ* als „und" oder als „auch" auffassen. Denn

a) im ersten Falle geht das *ὅσοι* 2c. auf solche nicht-

kolossische und nichtlaodicenische (phrygische) Christen, welche den Apostel nicht persönlich kannten;

b) im zweiten Falle würde es erlaubt seyn, es auf diejenigen Christen zu beziehen, welche zu Kolossä (und Laodicea) sich erst späterhin an die beiden Gemeinden angeschlossen hatten, ohne daß sie den Paulus persönlich kannten.

Die unter a. vorgetragene Erklärung ist jetzt ziemlich allgemein verbreitet. Aber auch auf sie gestützt, leitet man, zwar nicht mehr aus dem grammatischen Zusammenhange, aber doch aus der logischen Verbindung der Sätze die Unbekanntschaft der Kolosser mit dem Apostel her. Paulus, sagt man, würde die Kolosser nicht mit allen übrigen Unbekannten in Eine Klasse gesetzt haben, wenn er einmal persönlich unter ihnen gegenwärtig gewesen wäre. Aber sie werden doch nur in der Hinsicht mit den Andern in Eine Klasse gesetzt, daß Paulus auch auf diese Andern seine Sorge auszudehnen bekennt. Und in Bezug auf diese Sorge wegen einreißender Irrlehre konnte ja eine persönliche Freundschaft keinen Unterschied hervorbringen, da es dem Paulus nicht minder daran liegen mußte, daß die mit ihm Unbekannten im Kampfe gegen den Irrthum ermuntert und im wahren Glauben gestärkt würden, als die Bekannten [a]). Selbst aber angenommen, es würde aus dem auf obige Weise gefaßten Sinne die Unbekanntschaft folgen, so wäre dessenungeachtet die Stelle als Stützpunkt so lange unbrauchbar, als es nicht erwiesen ist, daß jener Sinn der einzige und wahre sey. Uns scheint die unter II, b. gegebene Auslegung nicht bloß gleichen, sondern selbst

---

a) Aber andrerseits haben wir uns auch vor der entgegengesetzten Hervorhebung der Unbekannten vor den Bekannten zu hüten, welche entsteht, wenn wir das folgende ἵνα — αὐτῶν allein auf die ὅσοι &c. beziehen, wie es D. Schulz, der Vertheidiger der hier besprochenen Erklärung von καὶ ὅσοι &c., a. a. O. S. 538. macht. Wir werden hierauf weiter unten noch kurz zurückkommen müssen.

größeren Anspruch auf Beistimmung zu haben, indem wir in der Erklärung II, a. denselben Anstoß wiederfinden, welcher uns schon in den Erklärungen I, a. und b. lag, daß nämlich die ὅσοι rc., wenn sie nicht unter den Kolossern (und Laodicenern) zu suchen sind, etwas bestimmter als in der Nähe und Umgebung jener befindlich hätten bezeichnet werden müssen.

Mit Beseitigung der anderen vertheidigen wir daher ausschließlich die zuletzt aufgestellte Auslegung, nach welcher das καὶ durch auch gegeben wird und unter den ὅσοι rc. diejenigen Mitglieder der kolossischen (und laodicenischen Gemeinde) zu verstehen sind, welche den Apostel nicht von Angesicht kannten. Auf eben dieselbe Bestimmung der ὅσοι führt die in Röhr's krit. Bibl. aufgestellte Auslegung der Worte καὶ ὅσοι rc., und besonders diejenigen unter ihnen rc., welche von Böhmer zwar angegriffen, aber doch noch als möglich anerkannt ist. Wir ziehen indessen unsre Erklärung des καὶ (auch) jener andern (und besonders) vor, nicht sowohl weil wir die Bedeutung von und besonders bei jener Partikel nicht zulassen möchten, als weil wir den Grund nicht einzusehen vermögen, weßhalb er in vorzüglicherem Grade um diejenigen bekümmert seyn sollte, welche ihn nicht persönlich kannten. Denn ihm mußten alle Mitglieder der Gemeinde, Bekannte und Unbekannte, gleichermaßen am Herzen liegen, da der Umstand, daß Einer den Paulus persönlich kannte, für diesen doch nicht Gewähr leistete, daß er nicht eben so leicht, wie Einer, der ihn nicht kannte, in die Fallstricke der falschen Propheten stürzen könnte. Uebersetzen wir hingegen καὶ durch auch und verstehen unter ὅσοι rc. solche Kolosser und Laodicener, welche den Paulus nicht persönlich kannten, so entsteht ein in jeder Hinsicht untadlicher Sinn. Die Gemeinde zu Kolossä mußte zur Zeit der Abfassung des Briefes auch solche enthalten, welche den Apostel bei seiner Anwesenheit

nicht kennen gelernt hatten, da wir nicht annehmen können, daß dieselbe seit jener Zeit ganz ohne Zuwachs geblieben sey; auch scheint Kol. 1, 6. auf einen solchen Zuwachs hinzudeuten. Damit nun auch diese später Hinzugekommenen sich in die Sorge des Apostels mit eingeschlossen halten sollten, geschieht ihrer eine besondere Erwähnung, so wie wir auch in anderen Briefen ihn stets darauf bedacht sehen, allen einzelnen Mitgliedern der Gemeinden die Ueberzeugung seiner Liebe und seines Antheils einzuflößen a). Daß er nun fortfährt *ἵνα — αὐτῶν*, hiervon suchen wir den Grund nicht in einem vorzüglicheren Antheile, welchen er den zuletzt Genannten schenkte, sondern in der Besorgniß, daß, wenn er *ὑμῶν* anstatt *αὐτῶν* gesetzt hätte, hieraus das Mißverständniß hervorgehen könnte, als wolle er das Gesagte nur auf die Kolosser, nicht zugleich auf die Laodicener und die unter beiden Gemeinden mit ihm Unbekannten beziehen, wie er es doch beabsichtigte.

Sollten wir nun durch die vorliegenden Bemerkungen auch nichts weiter erreicht haben, als daß nachgewiesen ist, wie wenig die vorgebrachten Gründe geeignet sind, von der Annahme eines Aufenthalts des Paulus zu Kolossä zurückzuhalten, so würden wir auch schon mit dem Resultate zufrieden seyn, daß wir nach Beseitigung jener gegnerischen Gründe völlig freien Spielraum haben, die Andeutungen im Briefe für den Aufenthalt aufzusuchen und geltend zu machen. Es finden sich deren in der That mehrere, als man bisher entdeckt, und wichtigere, als man bisher anerkannt hat. Und hier müssen wir uns nicht we-

a) Vrgl. Phil. 1, 3. *ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.* V. 7. *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, — — συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας.* 1 Theß. 1, 2. *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.* 2 Theß. 3, 18. *ἡ χάρις — μετὰ πάντων ὑμῶν.* Röm. 1,8. *εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.*

nig wundern, daß eine Hauptstelle, welche nach unserer Ansicht den Aufenthalt zu Kolossä auf das Unwidersprechlichste darthut und auf alle anderen bezüglichen Stellen das erwünschte Licht wirft, dem Scharfsinne der Gelehrten sich so lange entzogen hat. Wir meinen die Stelle Kol. 2, 5.: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.* — Man würde irren, wenn man in diesem Satze das *ἄπειμι* ohne Weiteres für gleichbedeutend nähme mit *οὐ πάρειμι.* Es ist in demselben, wenn es so ohne weiteren Zusatz gebraucht wird, nicht bloß der Begriff des Entferntseyns, des räumlichen Abstandes, sondern zugleich die Hinweisung auf das dem Entferntseyn vorhergegangene sich Entfernen enthalten, so daß eine frühere Anwesenheit an dem Orte, von dem man entfernt ist, stillschweigend vorausgesetzt wird. Zum Erweise, daß an dem genannten Worte stets diese Nebenbedeutung hafte, haben wir dessen Zusammensetzung, so wie dessen Gebrauch zu berücksichtigen.

Die Präposition *ἀπὸ*, räumlich gebraucht, zeigt die Entfernung, die Bewegung von einem Orte her an, wie in dem homerischen *ἀφ' ἵππων ἆλτο χαμᾶζε.* Vgl. Matthiä, griech. Gr. §. 572. Wegen dieser Bedeutung schließt sie sich zunächst nur mit Verbis der Bewegung zusammen, wie in *ἀπέρχεσθαι*, *ἀπιέναι* rc. a). Es könnte nun wegen dieses Sinnes des räumlichen *ἀπὸ* scheinen, als dürfte es nur mit Verbis der Bewegung verbunden werden. Jedoch gleichwie es im Griechischen häufig zu geschehen pflegt, daß man bei Wörtern der Bewegung zugleich an die nachfolgende Ruhe, oder bei Wörtern der Ruhe zugleich an die vorangegangene Bewegung denkt, aus welchem Umstande unter Anderem die häufige, früher auf ganz mecha-

---

a) Diese Bedeutung der Entfernung oder Trennung von einem Orte, welche in den mit *ἀπὸ* componirten Verbis liegt, wird auch richtig von Wahl in seinem Lexikon u. d. W. anerkannt.

nische Weise erklärte Vertauschung der Präpositionen εἰς und ἐν herzuleiten ist, so ist es auch mit der Präposition ἀπὸ der Fall, daß sie mit Verbis der Ruhe verbunden wird, ohne daß sie ihre ursprüngliche Bedeutung der Bewegung von einem Orte her dadurch verliert. Es wird nämlich alsdann bei den Wörtern der Ruhe zugleich an die vorangegangene Bewegung gedacht. So wird eine Verbindung der Präposition ἀπὸ mit dem Verbum εἶναι möglich[a]), aber es erhellt zugleich aus der Entstehung des demnach gebildeten Wortes ἀπεῖναι, daß dasselbe nicht bloß den räumlichen Abstand, sondern zugleich die diesen Abstand bewirkende Bewegung von dem Orte her, von welchem Jemand entfernt ist, in sich schließe. Diese prägnante Bedeutung von ἀπεῖναι wird durch alle Beispiele bestätigt, so viel derselben beigebracht werden mögen. Wir führen nur folgende an: 1 Kor. 5, 3. ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτω τοῦτο κατεργασάμενον. 2 Kor. 10, 1. ἀπὼν θαῤῥῶ εἰς ὑμᾶς. V. 11. οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ. Hom. Od. 19, 169. ὁππότε πάτρης Ἧς ἀπέῃσιν ἀνὴρ τόσσον χρόνον, ὅσσον ἐγὼ νῦν. 20, 155. οὐ γὰρ δὴν μνηστῆρες ἀπέσσονται μεγάροιο, Ἀλλὰ μάλ' ἦρι νέονται. — Ganz dieselbe Bedeutung hat das Lateinische abesse, vgl. Terent. Eun. 3, 5, 53. ita ut fit, domini ubi absunt. Cic. pro Planc. cap. 27. nunquam ex urbe abfuit, nisi forte necessitate. Corn. Nep. Alc. V, 4. parique absens imperio praeficitur.

---

a) Auf eine solche Vermischung oder Vereinigung der beiden Begriffe der Ruhe und Bewegung sind auch die homerischen Beispiele des Gebrauchs von ἀπὸ zurückzuführen, in welchen Passow (im Lexikon unt. d. W.) den Begriff des Ausgehens, der Bewegung von einem Orte her nicht zulassen will, wie z. B. ἀπόλοντο φιλῆς ἀπὸ πατρίδος αἴης Il. 2, 163. ἀγορήνδε ἐπεσσεύοντο νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων Il. 2, 208. μένων ἀπὸ ἧς ἀλόχοιο Il. 2, 292.

Con. I, 2. Sed tum abfuit. Flor. III, 10, 22. aberat tunc Caesar Ravennae dilectum agens. Wir stellen daher mit *ἀπεῖναι* und abesse am passendsten unsre deutschen Wörter wegseyn, abwesend seyn zusammen, welche eben wie jene zugleich den Begriff des Weggegangenseyns in sich enthalten.

Wir haben bei dieser Bestimmung des Begriffes natürlich nur den Gebrauch von *ἄπειμι* im Auge, wo es absolut gesetzt wird. Ein Anderes ist es freilich mit den Fällen, wo zu diesem Worte eine nähere Bestimmung der Abstandsweite hinzutritt, wodurch dem mit dem Verbum zusammengesetzten *ἀπὸ* der Prädicatswerth entzogen und derselbe auf jene hinzugefügte Distanzangabe, sey diese eine allgemeine oder eine specielle, übertragen wird. Es verbleibt zwar auch hier noch der Präposition *ἀπὸ* ihre ursprüngliche Bedeutung des Ausgehens von einem Orte, nur daß, weil sie in diesem Falle den Prädicatsbegriff verloren hat, jene durch die Präposition ausgesagte Bewegung von irgend einem Punkte her nicht mehr factisch von dem Subjecte des Satzes, sondern logisch von dem schreibenden oder lesenden Individuum vollzogen wird. In Ermangelung solcher Beispiele, wo die Präposition mit dem Verbum *εἰμὶ* Ein Wort bildet, müssen wir uns mit folgenden begnügen: Matth. 8, 30. *ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων*, wenn man von ihnen aus die Entfernung bestimmt, Joh. 21, 8. *οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς*, vom Lande aus gerechnet. Aehnlich *ἀπέχειν* Luk. 8, 6. *ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας*, Cic. pro Sext. c. 12. edixit, ut ab urbe abesset millia passuum ducenta. ad Attic. 8, 14. loca quae absunt biduum aut triduum. Caes. B. G. 4, 11. Caesar quum ab hoste non amplius passuum XII millibus abesset. Aber an allen diesen Stellen ist das Prädicat auf anderweitige Art bestimmt, und sie kommen also für die Bedeu-

tung des absolut gesetzten ἀπεῖναι, abesse durchaus nicht in Betracht a).

Die gleiche Folgerung, welche wir aus Kol. 2, 5. gemacht haben, scheint aus einer Stelle des Briefes gezogen werden zu müssen, die von einigen Gelehrten als Argument für das Gegentheil gemißbraucht ist, aus Kol. 1, 7. Wir halten in diesem Verse diejenige Lesart für die richtige, welche auch von den mehrsten und besten neueren Kritikern in Schutz genommen wird, die Lesart: καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ. Das καὶ fehlt zwar in vielen und zum Theile guten Handschriften, jedoch ist es so unbegreiflich, wie es in den Text sich hätte einschleichen können, und so leicht erklärlich, wie es aus demselben ausfallen konnte, daß wohl schwerlich seine Echtheit in Zweifel zu ziehen ist. Ausgelassen werden konnte die Partikel, theils weil man sie an ihrer Stelle nicht verstand — eine solche Unfähig-

a) Wenn bei lateinischen Schriftstellern einige Beispiele von dem Worte absens vorkommen (Cic. de Offic. III. extr. et praesens tecum propediem et, dum aberis, absens loquar. pr. Arch. III, 5: hac tanta celebritate famae quum esset iam absentibus notus, Romam venit. Gell. NN. Att. 20, 10. hos versus ex octavo Annali absentes (i. e. memoriter) dixi, welche von der aufgestellten Regel abzuweichen scheinen, so sind es erstens eben nur lateinische Schriftsteller, welche also für den griechischen Sprachgebrauch keine Norm abgeben, und zweitens läßt sich aus der Eigenthümlichkeit der lateinischen Sprache der Grund nachweisen, weßhalb das absens bisweilen in einem ungewöhnlichen Sinne gebraucht wird. Die Lateiner besaßen nämlich kein Participium des Wortes sum, welches, mit einem Nomen der Entfernung verbunden, den Begriff entfernt seyend hätte ausdrücken können, und wurden dadurch gleichsam gezwungen, auch in dieser Bedeutung das Partic. absens anzuwenden, welches, genau genommen, allein unserem abwesend entspricht. Wie sollte es auch kommen, daß nur das Partic. in jener uneigentlichen Bedeutung vorkommt? Ueberdieß ist noch dieser abweichende Gebrauch so selten, daß er auf keinen Fall die festgestellte Bedeutung des absolut gesetzten absum wird erschüttern oder gar umstoßen können.

keit, die Bedeutung des *καὶ* zu erfassen, tritt in denjenigen Handschriften hervor, welche vor *καὶ* ein *ἠκούσατε* eingeschoben —, theils weil man auf Anlaß der mißverstandenen Stelle 2, 5 den Epaphras für den alleinigen Verkündiger unter den Kolossern hielt. Hingegen eine solche Partikel einzuschieben, darauf wäre wohl schwerlich Jemand verfallen, und wäre er es, so würde er sie nicht vor, sondern hinter *ἐμάθετε* gesetzt haben, da dieß die bei Weitem gewöhnlichere Stellung gewesen wäre. Den Sinn nun anlangend, so ist die von Bähr dem *καὶ* zugeschriebene Bedeutung von nämlich durchaus unerweislich, am wenigsten aber aus den von ihm angeführten Beispielen ersichtlich. Es ist weder Grund noch Möglichkeit vorhanden, die eigentliche Bedeutung der Partikel auch aufzugeben, nur daß man es nicht mit *ἐμάθετε*, sondern mit *ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* zu verbinden hat. Daß eine solche Trennung von dem zubehörigen Worte nicht etwas Unerhörtes sey, zeigen Röm. 5, 7. *τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν*, Ephes. 4, 4. *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι*. Luk. 6, 16. *ὃς καὶ ἐγένετο προδότης*, Hom. Il. 5, 685. *ἔπειτά με καὶ λίποι αἰών*. Nehmen wir nun zugleich auf die vorhergehenden Verse Rücksicht, so erhellt, daß in den Worten *καθὼς*[a]) *καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenüber gestellt und als deren Fortsetzung dargestellt wird. Forschen wir aber weiter, wem denn jene frühere Verkündigung zuzuschreiben sey, so liegt in den Worten *πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος*[b]) ein nicht undeutlicher Fingerzeig auf den Paulus selbst als denjeni-

a) *καθὼς*, quemadmodum, bezieht sich auf das Vorhergehende *ἐν ἀληθείᾳ* (*ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε.*)

b) *ὑπὲρ* hat hier die Bedeutung von *ἀντὶ*, anstatt, s. Winer, Gr. S. 328, welcher Philem. 13 vergleicht. Die Lesart *ὑμῶν* empfiehlt sich weder durch bedeutende Autoritäten unter den Handschriften, noch durch einen passenden Sinn.

gen, dessen Nachfolger in der Verkündigung Epaphras geworden sey.

In diesen unzweideutigen Zeugnissen für die Anwesenheit des Paulus zu Kolossä, besonders aber in dem zuerst angeführten Kol. 2, 5., erhalten die von Schulz aufgestellten Gründe erst ihren rechten Halt- und Mittelpunkt, während sie für sich allein betrachtet nicht geeignet sind, um jede Ungewißheit und jeden Widerspruch von entgegengesetzter Seite zu heben. Sie kommen auf Folgendes hinaus: Paulus sey ein Freund mehrerer angesehener Kolosser gewesen, z. B. des Epaphras, Philemon, Archippus, den Philemon scheine er sogar selbst getauft zu haben (Philem. 13. 19.), und diese Taufe sey denn doch wahrscheinlich zu Kolossä vollzogen; es sey ferner kaum einem Zweifel unterworfen, daß Onesimus schon vor seiner Flucht von Kolossä mit dem Paulus bekannt gewesen sey; aus Kol. 1, 24; 2, 1. gehe ein so enges Freundschaftsverhältniß des Apostels zu der Gemeinde hervor, als nur durch eine persönliche Anwesenheit geknüpft werden konnte. Die Kolosser ihrerseits wären dem Paulus mit unaussprechlicher Liebe und Anhänglichkeit ergeben gewesen, was sich Kol. 4, 7. [a]) zeige, wo er schreibt, daß er den Tychikus

---

a) Darin, daß Schulz die Lesart: ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν (nach ABDFG u. s. w.) der andern: ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν (welche leichter aus der ersten entstehen konnte, als umgekehrt, schon wegen der Gleichförmigkeit mit dem folgenden ἀποκαλέσῃ) vorzieht, hat er unbedingt das Richtige getroffen. Nach ihm hat zwar Bähr (a. a. O. S. 305.) wieder die andre Lesart in Schutz genommen; aber der Anstoß, welchen dieser Gelehrte an dem ἵνα γνῶτε nimmt, daß Paulus dann V. 7. 8. 9. dreimal denselben Gedanken wiederhole, schwindet bei genauerer Betrachtung. V. 7. sagt Paulus bloß, daß Tychikus über seine Lage Bericht abstatten werde, V. 8. wird dieß als der einzige Zweck seiner Sendung nach Kolossä angegeben und zugleich die Hoffnung angedeutet, daß die große Unruhe und Ungewißheit der Kolosser um den Zustand des Paulus dadurch werde gehoben werden. V. 9.

(und Onesimus) deßhalb schicke, damit er die Kolosser, bei welchen Paulus also eine große Bekümmerniß um seine Person voraussetzte, über seine Lage in Kenntniß setze und dadurch ihre Herzen erfreuen und aufrichten sollte. Auch die Verhältnisse der Kolossergemeinde zu den benachbarten Kirchen kenne Paulus sehr gut, Kol. 4, 16.

Ein von Schulz unbeachtet gebliebener Umstand, welcher für die Anwesenheit des Paulus zu Kolossä spricht, liegt auch noch darin, daß Paulus die Kolosser in des Timotheus Namen grüßt Kol. 1, 1. Dieß läßt darauf schließen, daß Timotheus den Kolossern persönlich bekannt war. Nun wissen wir aber von keiner andern Reise des Timotheus durch Phrygien, als der, welche er (nach Ap. Gesch. 16, 3) in des Paulus Gesellschaft unternahm, und da von einer Trennung des Timotheus und Paulus auf jener Reise nichts bekannt ist, so würde die Anwesenheit des Timotheus zu Kolossä zugleich die des Paulus in sich schließen.

Daß Paulus also zu Kolossä war, ist ausgemacht; wann aber und wie oft, bleibt noch festzustellen. Auf der zweiten phrygischen Reise die erste Anwesenheit anzuneh-

---

aber, wo er des Onesimus erwähnt, gedenkt er daran, daß auch dieser von ihm erzählen werde, und fügt nun noch einmal zusammenfassend hinzu: *πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι περὶ ἡμῶν*. Gerade aus dieser häufigen Wiederholung möchte man auf ein recht starkes Bewußtseyn des Antheils, welchen die Kolosser an ihm nähmen, einen Schluß machen. Zu vergleichen ist auch Kol. 2, 2. Das *πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι περὶ ἡμῶν* würde etwas sehr Auffallendes haben, wenn Paulus schon V. 8., zufolge der Lesart *ἵνα γνῷ*, von diesem Gedanken abgebrochen wäre. Auch würde man bei dieser Lesart die Angabe des Zweckes erwarten, zu welchem sich Tychikus von dem Zustande der Gemeinde unterrichten sollte, und welchen Bähr darin findet, daß er von seinen Erfahrungen bei seiner Rückkehr dem Paulus Bericht abstatten sollte. Zu Allem diesem kommt noch, daß Paulus unter ganz ähnlichen Umständen Ephes. 6, 22 sich derselben Worte bedient: *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν*, welche mit großem Unrecht von Rückert vermittelst Conjectur in *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν* verwandelt werden.

men, scheint deßwegen bedenklich, weil er sich auf dieser Reise nur auf den Besuch der auf der ersten gestifteten Gemeinden beschränkt zu haben scheint. Ap. Gesch. 18, 23. Er muß also schon auf der ersten Reise nach Kolossä gekommen seyn und hat die Stadt wahrscheinlich auf der zweiten noch einmal besucht (πάντας τοὺς μαθητάς Ap. Gesch. 18,23). Auch das spricht dafür, daß er schon auf der ersten Reise sich zu Kolossä aufgehalten habe, daß Timotheus nach Kol. 1, 1. den Kolossern bekannt gewesen zu seyn scheint; denn Timotheus war nur auf der ersten, nicht aber auf der zweiten phrygischen Reise des Paulus Begleiter.

Da wir nun von christlichen Gemeinden in Phrygien vor der Reise des Paulus in dieser Provinz nichts wissen, und eine solche vorpaulinische Anpflanzung des Christenthums hierselbst nichts Wahrscheinliches hat, so ist die Gründung der christlichen Gemeinde zu Kolossä auf den Paulus selbst zurückzuführen. Als seinen Stellvertreter hatte er bei seiner Abreise den Epaphras daselbst zurückgelassen und dieser stattete ihm wahrscheinlich von Zeit zu Zeit Bericht ab über den Zustand der ihm anvertrauten Gemeinden. Als im Laufe der Jahre die Irrlehrer einen so bedeutenden Einfluß in Phrygien erlangt und eine so drohende Stellung der reinen apostolischen Lehre gegenüber eingenommen hatten, da hielt Epaphras es für angemessen, dem Paulus mündlich Bericht abzustatten und sich bei ihm Rathes zu erholen. Und dieser Bericht hatte die Abfassung des Briefes an die Kolosser und die Sendung des Tychikus zur Folge.

3.

Versuch einer Erklärung von Kol. Kap. 1. V. 24.

Von
J. E. Huther,
Cand. Min. Hamb.

Mit Recht macht Lücke in seinem Weihnachtsprogramme vom Jahre 1833 darauf aufmerksam, wie in dem Briefe an die Kolosser auf eine schwierige Stelle alsbald eine neue, nicht weniger schwierige, folgt. — Glaubt man nach langer Anstrengung sich durch die mannichfaltigen in V. 15—23. des 1. Kap. enthaltenen Schwierigkeiten glücklich hindurchgearbeitet zu haben und nun rascheren Schrittes weiter gehen zu können, siehe, da zwingt schon gleich der folgende Vers wieder zum Anhalten und zu neuer mühsamer Arbeit. — Hunc versum ex impeditioribus esse vel ipsa interpretum circa singula fere verba ab antiquissimis temporibus dissensio demonstrat. Ac praeterea habuit ille olim suam in dogmaticis quaestionibus celebritatem. Itaque operae pretium facturus videbor, si, quae de illo loco mihi visa sunt, accuratius exponam. — Diese Worte Lücke's mögen auch mir zur Einleitung in den folgenden Versuch, jene schwierige Stelle auszulegen, dienen. Zwar gibt es in diesem Briefe gar viele andere Stellen, die für die Dogmatik von größerer Wichtigkeit sind, als diese, allein es geht mit den apostolischen Schriften wie mit einem vollendeten Gemälde, in welchem jeglicher Zug seine Bedeutung hat und eben nichts überflüssig ist. Darum verlohnt es sich auch immer der Mühe, eine jede Stelle — und erschiene sie im Verhältnisse zu den andern auch von noch so geringer Bedeutung — achtsam und genau zu erwägen. Dieß gilt auch vornehmlich von dem Briefe an die Kolosser, den

hier die Verbindung des ὑπὲρ mit παθήμασι die natür-
lichste seyn, vgl. Apg. 5, 41. 9, 16. 2 Kor. 1, 6. Phil. 1,
29. und vielleicht auch Ephes. 3, 13. — In diesem Falle
kann man unter παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν entweder die Lei-
den, die ich statt eurer, oder die Leiden, die ich zu eu-
rem Besten, oder auch um euretwillen ertrage,
verstehen. Die erste Erklärung findet sich bei mehreren ka-
tholischen Auslegern. Die Protestanten haben sie freilich
perhorrescirt, da nur die Leiden Christi als stellvertretende
zu betrachten seyen; sofern jedoch nach göttlichem Rath-
schlusse die Vollendung des Reiches Gottes an ein gewisses
Maß von Leiden der Christen gebunden ist, konnte der
Apostel seine Leiden immerhin als solche darstellen, wo-
durch dieß Leiden der Brüder ermäßigt würde, die er also
statt ihrer ertrug. — Allein diese Auffassungsweise, so
wenig sie auch an und für sich etwas gegen sich hat, ist in
der heil. Schrift so wenig hervortretend und in der vor-
liegenden Stelle so wenig angedeutet, daß es unpassend
seyn würde, von ihr aus den Ausdruck des Apostels er-
klären zu wollen. — Die beiden andern Bedeutungen ge-
hen so sehr in einander über, indem die eine gleichsam in
der andern mit eingeschlossen liegt, daß man sich wohl
kaum mit ausschließender Entschiedenheit für eine dersel-
ben bestimmen kann. Zu bemerken ist noch, daß Paulus
durch ὑμῶν zunächst offenbar die Kolosser anredet, allein
sollte er (wie das mehrere Ausleger auf das bestimmteste
aussprechen) sie allein im Auge haben? Hieran ist wohl
mit Recht zu zweifeln; vielmehr glaube ich, daß Paulus
sie nur als einen Theil der Heidenchristen ansieht und in
dem ὑμῶν alle übrigen Gemeinden, die auf das paulini-
sche Princip gegründet waren, mit einschließt, so daß
Flatt Recht hat, wenn er bemerkt, das τῶν ἐθνῶν, wel-
ches Epheser 3, 1. dabei steht, müsse auch hier hinzugedacht
werden. Bei dieser Auffassung entgeht man der schwieri-
gen Frage, inwiefern Paulus seine Leiden gerade als sol-

che, die er ὑπὲρ τῶν ἐν Κολοσσαῖς erdulde, hätte bezeichnen können, eine Frage, die, freilich auffallend genug, den Theodoret mit dazu bestimmt hat, anzunehmen, daß Paulus selbst in Kolossä gewesen sey, und hiernach Kap. 2. V. 1. ganz gegen den Sprachgebrauch zu erklären. — Um sich die Bedeutung der Worte τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν recht zu veranschaulichen, kann man entweder auf die Veranlassung der Leiden des Apostels oder auch auf die Folgen derselben sein Augenmerk richten. Das Erstere thut Rückert, indem er zu Ephes. 3, 1. die Bemerkung macht: „Paulus nennt sich den Gefesselten um der Heiden willen; dieß war er in der That, denn die meisten Verfolgungen, die er erfuhr, vornehmlich seine Gefangenschaft in Jerusalem und Rom, trafen ihn nicht darum, weil er ein Christ war, sondern weil er das Christenthum zu den Heiden trug und diese von den Fesseln des Judenthums frei erhielt. Aus gleichem Grunde sagt er Kol. 1, 24. τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν." — Dieselbe Erklärung findet sich auch bei Flatt. In diesem Falle muß man ὑπὲρ ὑμῶν durch „um euretwillen" übersetzen. Die meisten Ausleger dagegen sehen bei der Erklärung dieser Worte auf die Folgen der Leiden des Apostels, und zwar nicht mit Unrecht, denn Paulus spricht öfter davon, daß seine Leiden zum Besten der Brüder, zur Stärkung ihres Glaubens rc. gereichen, vergl. Phil. 1, 12 ff., 2 Tim. 2, 10., 2 Kor. 1, 6.; nur finde ich nicht, daß von ihnen hiebei die gehörige Rücksicht auf das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Paulus zu dem christlichen Gemeindeleben stand, genommen wird. Nicht deßhalb allein, weil die Christen überhaupt durch die Standhaftigkeit und Freudigkeit, mit der Paulus seine Leiden ertrug, in ihrem Glauben an Christus gefördert wurden, nennt er sie παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν, sondern vornehmlich, weil durch dieselben das Princip, nach welchem er als Apostel des Herrn wirkte und den Heiden das Evangelium verkündigte, bekräftigt wurde und die heidenchrist-

lichen Gemeinden in ihrem eigenthümlichen Wesen, in ihrer evangelischen Freiheit, befestigt wurden; daß Paulus hiebei zugleich an die Veranlassung seiner Leiden gedacht, ist nicht unwahrscheinlich. — Das in einigen Ausgaben nach παθήμασι folgende μου ist nach den bedeutendsten Autoritäten als eingeschoben anzusehen; auch ohne dieses μου sieht man aus dem ganzen Zusammenhange leicht, daß der Apostel von seinen eigenen Leiden redet.

Es folgen nun die schwierigen Worte: *καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ.* — Die Partikel *καί* ist weder durch *ἀλλά* (Bengel), noch auch geradezu durch *καὶ γάρ* (Bähr) zu erklären, sondern einfach durch „und" zu übersetzen; auch Lücke's Meinung: Hoc sibi vult, opinor, apostolus, non ad Colossenses solum, sed ad totam omnino ecclesiam sua pertinere *παθήματα*, ist bei der richtigen Fassung von *ὑμῶν* unzuläſſig. — Die Frage, wie sich dieser mit *καί* beginnende Satz zu dem vorhergehenden verhalte, läßt sich erst nach der Erklärung des Einzelnen in demselben beantworten. — Statt *ἀνταναπληρῶ* lesen einige Codd., F. G. etc., das einfache *ἀναπληρῶ*; diese Aenderung erklärt sich leicht aus der Ungebräuchlichkeit des Compositums. Ueber die Bedeutung desselben sind die Ausleger uneinig. Die Präposition *ἀντί* hat in der Zusammensetzung mehrere Bedeutungen: entweder drückt sie den Begriff der Stellvertretung (*ἀντιβασιλεύς*) oder den der Vergeltung (*ἀντιμισθία*), oder endlich den der Feindseligkeit (*ἀντίδικος*) aus. Diese letzte Bedeutung findet hier offenbar keine Statt; in der ersten wird *ἀντί* an unserer Stelle nicht nur von mehreren katholischen Auslegern, sondern, wie es scheint, auch von Bengel verstanden. B. sagt nämlich: Fixa est mensura passionum, quas tota exantlare debet ecclesia; quo plus igitur Paulus exhausit, eo minus et ipsi posthac et ceteris relinquitur. Diese Erklärung ist jedoch nicht natürlich und findet sich durch die in der heil.

Schrift herrschende Anschauungsweise nicht gerechtfertigt. Die meisten Ausleger bleiben bei der zweiten Bedeutung stehen, indem sie ἀνταναπληροῦν durch „vicissim supplere" übersetzen. Worauf aber der Begriff der Vergeltung sich beziehe, darüber sind sie wieder verschiedener Meinung; die Einen denken an eine Vergeltung für die Leiden, die der Apostel durch seine frühere Feindschaft gegen die Christen über diese gebracht hatte, die Andern dagegen an eine Vergeltung für die Leiden, welche der Heiland zum Besten der Menschen auf sich genommen hatte; diese letztere Beziehung vertheidigt unter Andern Bähr, der auch Gerhard's Worte: „Quum Christus pro me redimendo passus est, aequum est, me vicissim pro illius gloria illustranda et evangelio divulgando pati" (conf. cath. p. 1309) anführt. Allein der Zusammenhang in unserer Stelle deutet weder auf das Eine noch auf das Andere hin. Dem Zusammenhange angemessener wäre es vielmehr, so zu erklären: Für die Gnade, die Christus mir darin bewiesen hat, daß er mich zu einem διάκονος τοῦ εὐαγγελίου angenommen, erdulde ich nun auch gern die Leiden, die diese Diakonie für mich mit sich bringt. Allein es fragt sich überhaupt, ob ἀνταναπληρῶ hier mit Recht durch vicissim suppleo übersetzt werde; freilich darf man nicht, wie dieß von mehreren Auslegern geschieht, ohne Weiteres sagen, daß die Präposition in dieser Zusammensetzung ganz kraftlos sey; von irgend einer Bedeutung muß doch jedes Wort, auch die geringste Partikel seyn. Wiewohl der Apostel allerdings einigemal das Wort ἀναπληροῦν, und 1 Kor. 16, 17. sogar mit ὑστέρημα verbunden, gebraucht, so folgt daraus doch nicht, daß in ἀνταναπληρῶ das ἀντί von gar keinem Belange sey. Lücke bemerkt mit Recht: ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit, ἀνταναπληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid. Diese relatio ist nun aber keine andere, als die auf den vorherigen Mangel, so daß man ἀνταναπληροῦν übersetzen kann: „einen

bisherigen Mangel ergänzen"; obgleich nun in ἀναπληροῦν diese Relation schon liegt, so wird dieselbe durch die vorgesetzte Partikel doch noch besonders hervorgehoben. — Die Richtigkeit dieser Ansicht wird (wie Lücke auf das evidenteste nachgewiesen hat) durch den Gebrauch jenes Wortes in der classischen Gräcität durchaus bestätigt a). Nimmt man das Wort in dieser Bedeutung, so ist man, wie Steiger bemerkt, „aller gesuchten Beziehungen des ἀντὶ überhoben." Poterat Paulus eodem fere sensu scribere ἀναπληροῦν, sed argutius atque expressius scripsit ἀνταναπληροῦν. Lücke. — Der Begriff ὑστέρημα ist nicht = reliquum, sondern = defectus, Mangel; vgl. Phil. 2, 30., 1 Theß. 3, 10. Sunt igitur τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων ea quae a calamitatibus (apostolum) deficiunt. Lücke. — Was ist nun aber unter dem Ausdrucke: αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ zu verstehen? Die verschiedenen Erklärungen dieses Begriffs lassen sich in zwei Klassen theilen: 1) die Erklärung, nach welcher dabei an die Leiden, die Christus zu erdulden gehabt hat; und 2) diejenigen, nach denen an die Leiden des Apostels, die in irgend einer Beziehung als Trübsale Christi bezeichnet werden, zu denken ist. Die erstere Auffassung findet sich bei mehreren katholischen Auslegern (Cajetan, Gregorius von Valencia, Suarez ꝛc.); allein der Gedanke, daß die Leiden, die Christus zu ertragen hatte, an sich nicht hinreichend gewesen seyen zur vollständigen Erlösung und Versöhnung der Menschen, sondern ergänzt werden müssen durch die Leiden des Apostels oder anderer Gläubigen, läßt sich vor dem christlichen Bewußtseyn nicht rechtfertigen. Accepere iusti, sagt Leo I., non dederunt coronas, et de fortitudine fidelium nata sunt

a) Die Stellen, in denen jenes Wort bei den Klassikern vorkommt, sind folgende: Dem. περὶ συμμοριῶν p. 182., ed. Bekkeri p. 164. §. 17. — Dio Cassius, lib. XLIV. cap. 48. p. 413. — Apollon. Alex. de synt. l. I. cap. 3., ed. Bekker. p. 19. Sylb.; item lib. III. cap. 26. p. 255. lib. IV. cap. 11. p. 330.

exempla patientiae, non dona iustitiae; und Augustin (in Ioann. tract. 84.) bemerkt: Etsi fratres pro fratribus morimur, nullius tamen sanguis martyris in peccatorum remissionem fanditur, quod fecit Christus pro nobis. Wenn man indeß bedenkt, daß mit der Erlösung der Menschen die Stiftung der Kirche unmittelbar und nothwendig zusammenhängt und daß zur Befestigung und Erweiterung der Kirche die Leiden der Gläubigen nothwendig sind (gentiles et idololatria eorum non a repugnantibus, sed a morientibus Christianis victi sunt. Augustin.), ja daß nach göttlichem Rathschlusse der volle Sieg des Reiches Gottes an ein gewisses Maß der Leiden der Jünger Christi gebunden ist, so läßt sich von hier aus der Ausdruck *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* in jenem eigenthümlichen Sinne auffassen, und es streitet nicht gegen das christliche Bewußtseyn, wenn der Apostel seine Leiden in diesem Sinne als die Leiden Christi ergänzend darstellt. Allein gegen diese Auffassung spricht vornehmlich zweierlei: 1) dieses, daß man sich bei derselben eine Abschwächung des Begriffs *ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα* gefallen lassen muß, da jenes Maß der nothwendigen Leiden durch die Trübsale des Apostels noch keinesweges ausgefüllt wurde, und 2) daß, wenn Paulus von jener Anschauungsweise ausgegangen wäre, er dieses gewiß deutlicher würde hervorgehoben haben, zumal sie ihm sonst nicht gewöhnlich ist. Dieselben Gründe erlauben es auch nicht, unter diesen *θλίψεις τ. Χ.* die Leiden der Christen überhaupt zu verstehen. Während Paulus nach jener Erklärung sich in seinem Leiden als einen Stellvertreter Christi darstellte, würde er sich nach dieser als Stellvertreter der Christen bezeichnen. Auch diese Auffassung hat die Analogie der heil. Schrift nicht für sich. — Die meisten Ausleger haben sich daher der Ansicht zugewendet, daß unter den *θλίψεις τ. Χ.* die Leiden des Apostels Paulus selbst zu verstehen seyen, nur sind sie darüber uneinig, in welchem Sinne Paulus seine Leiden

sich an uns." Die Stelle Offenb. 1, 9. endlich kann um so weniger etwas beweisen, als die Lesart schwankend ist. Statt der gewöhnlichen Lesart συγκοινωνὸς—'Ιησοῦ Χριστοῦ haben mehrere Autoritäten ἐν 'Ιησοῦ (was Lachmann sogar in den Text aufgenommen hat); doch selbst bei der gewöhnlichen Lesart zwingt nichts dazu, diese Worte so zu verstehen, als nenne Johannes sich einen Genossen der Leiden, welche Christus in seinem verklärten Leben zu ertragen habe, sondern sie können entweder mit Lücke so gefaßt werden, daß sie zu verstehen sind: de consortione calamitatum etc., quae ex auctoritate Christi pendent, oder, was noch natürlicher ist, so, daß Paulus sich dadurch als einen Genossen der Trübsale, die Christus einst gelitten, bezeichnet. So findet die Auffassung Bähr's demnach in jenen von ihm angezogenen Beweisstellen durchaus keine genügende Bestätigung. Was nun aber die Auffassung selbst betrifft, so nennt Böhmer sie, wie ich glaube, mit Recht, bei aller Tiefe gekünstelt und willkürlich. Sinnreich mag sie immerhin seyn, aber sie ist nicht einfach und natürlich, vielmehr liefert sie uns einen Gedanken, dem es an Klarheit und Verständlichkeit nur zu sehr gebricht. Abgesehen davon, daß „Paulus, wenn er von Leiden, die Christus in den Gliedmaßen seines spirituellen Leibes erdulde, hätte sprechen wollen, sich zweifelsohne deutlicher ausgedrückt haben würde" (Böhmer), ist es doch wohl nicht zu denken, daß Christus, nachdem er erhöhet worden, noch θλίψεις zu ertragen habe. Zwar läßt sich in der populären Redeweise der Ausdruck, daß Christus sich über die Feindseligkeit der Menschen gegen sein Reich betrübe, wohl rechtfertigen, allein diese Betrübniß kann doch niemals durch das Wort θλίψεις bezeichnet werden.

Unter den angeführten Erklärungen verdient nach der bisherigen Auseinandersetzung offenbar die von Lücke gegebene den Vorzug; allein die Stellen Offenb. 1, 9., 2 Kor. 1, 5. und namentlich Hebr. 13, 13. leiten zu einer von die-

ser noch verschiedenen Auffassung, die sich durch ihre Natürlichkeit empfiehlt und in jenen Stellen ihre Analogie findet. Die Hebr. 13, 13. vorkommenden Worte: *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες* erklären Winer und Lücke mit Recht: „die Schmach, die einst Christus trug, ebenfalls tragend;" 2 Kor. 1, 5. sind die Worte: *περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς* am besten auf folgende Weise zu verstehen: „dieselben Leiden, die Christus einst erduldete, finden auch bei uns reichlich statt." — Warum sollte sich nun der Ausdruck *θλίψεις τ. Χ.* nicht auf dieselbe Weise erklären lassen? nämlich so: Paulus meint bei diesen Worten seine eigenen Leiden, diese nennt er Trübsale Christi, weil es dieselben Trübsale waren, von denen Christus betroffen wurde. Die Auffassung rechtfertigt sich nicht nur durch die obigen Stellen, sondern auch durch alle diejenigen, in denen das Leiden, welches dem Jünger des Herrn von der Welt her bereitet wird, als ein „Mit-Leiden" mit Christo dargestellt wird; vgl. Röm. 8, 7., Phil. 3, 10. (*κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ*), 1 Petr. 4, 13. (*καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν*). Den Jüngern Christi galt hiernach das Leiden, welches sie in ihrem Dienste für das Reich Gottes zu erdulden hatten, als ein Theilnehmen an den Leiden, welche Christus selbst erduldet hatte. Ihre Leiden waren also ihrem Wesen nach keine andern, als die Leiden Christi; denn die Verfolgungen, die sie erlitten, waren nicht in einem Privathasse gegen ihre Person, sondern in dem Hasse der Welt gegen Christus begründet. Diese Auffassungsweise liegt offenbar der Erklärung: calamitates similes illis, quas Christus perpessus est, zu Grunde; doch ist diese Uebersetzung mindestens ungenau, da durch sie das Verhältniß zwischen den Leiden Christi und denen seiner Jünger zu äußerlich und unbestimmt dargestellt wird. Uebrigens unterscheidet sich unsere Auffassung von der Bähr'schen dadurch, daß nach dieser die Gemeinschaft zwischen den Gläubigen und Chri-

um er sich nicht damit begnüge, ohne Weiteres *ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας* zu setzen. Der Grund dazu liegt wohl darin, weil dadurch, daß Paulus die *ἐκκλησία* als das *σῶμα* Christi bezeichnet, um so deutlicher hervortritt, wie eben die Leiden des Apostels *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* sind. — Was nun endlich das Verhältniß dieses zweiten Satzes zu dem vorhergehenden, mit dem er durch *καὶ* verbunden ist, betrifft, so ist darüber Folgendes zu merken. Er ist die Exegese jenes, indem durch denselben theils die *παθήματα* näher bestimmt werden als *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου*, theils das *ὑπὲρ ὑμῶν* näher erklärt wird durch *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Aus diesem Verhältnisse ergibt sich, daß der Begriff *χαίρω* dem Sinne nach mit hinüberzuziehen ist zu dem *ἀνταναπληρῶ*. —

Zur Erklärung des ganzen Verses möge zum Schlusse folgende Paraphrase dienen: Nun freue ich mich der Leiden, die ich zu eurem Besten erdulde, und ergänze mit Freuden das, was noch mangelt an den Trübsalen, die ich als ein Jünger des Herrn, ihm nachfolgend in seinen Leiden, an meinem Fleische zu ertragen habe, zum Besten seines Leibes, welcher ist die Gemeinde.

4.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig*).

(Fortsetzung. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1830. Heft 1. und 1834 Heft 1.)

V.

Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Matth. III, 3. coll. Marc. I, 3. et Luc. III, 4.

Fritzsche hat, der Erste, eingesehen, daß diese Worte noch sämmtlich dem Täufer in den Mund zu legen seyen. Warum er zu diesem Behufe die von ihm selbst angeführte Stelle Joh. 1, 23. nicht als Beweismittel zulassen will, ist uns noch nicht einzusehen gelungen. Denn wenn nicht in solchen Dingen, so ist von Parallelen in den Evangelien

---

*) Schon für zwei frühere Hefte der Studien (1830 Heft 1. und 1834 Heft 1.) hatte uns Rettig Resultate seiner gründlichen biblischen Studien unter dem Titel „exegetische Analekten" mitgetheilt. Unterdessen ist er, frühe, aber nicht unvorbereitet, zu der Vollendung eingegangen, die das Ziel seines ernsten Strebens war. In den Herzen seiner Schüler, die er nicht nur zu tüchtiger Forschung, sondern auch zu lebendigem Glauben an den Erlöser hinführte, hat er sich, wie mir durch einen seiner dankbarsten Zuhörer bekannt geworden ist, ein schönes und unvergängliches Denkmal gestiftet, und bei der Universität, der er zuletzt seine dahinschwindenden Kräfte mit treuem Eifer bis zum letzten Hauche widmete, hat er sich ein ehrenvolles Andenken gesichert. Auch die Herausgeber der theol. Studien, die ihm manche schätzbare Beiträge verdanken, wollen gerne noch das Gedächtniß dieses Mitarbeiters in Ehren halten, indem sie in den Heften dieses Jahrganges die von ihm zurückgelassenen exegetischen Analekten vollends der Oeffentlichkeit übergeben. C. Ullmann.

samen Kürze eben diese Gedankenverbindung laut fordert — denn darauf, daß die *μετάνοια* gerade in der Wüste gepredigt worden sey, wird gar kein Werth gelegt, ja bei ihm die Wüste erst nach dem Citat aus den Propheten erwähnt —, so verlangt grammatische und logische Gesetzgebung eine unmittelbare Verbindung des stilistisch Zusammengebundenen.

Niemand mag nun leugnen, daß Jesaiah's Worte bei allen drei Evangelisten, auch bei Lukas, ihre Fortsetzung V. 5. u. 6. bildlich verstanden werden sollen. Der Vorläufer des Messias soll dem Messias den Weg bahnen dadurch, daß er die Gemüther zum *μετανοεῖν* bringt. Dann wird dieser König, der himmlische, einziehen können, wie die irdischen auf gebahnten Straßen in ihr Reich. Leider aber war das Bild nur zu wahr, und wäre es auch jetzt, wenn ein Bußprediger es anwenden wollte; es ist eine sittliche Einöde, eine grause Wüste, in der der Täufer dem Herrn den Weg bahnen soll. Der Zusammenhang des Ganzen ist: Der Täufer tritt in der Wüste als Prediger auf und ruft: Thut Buße, denn der verheißene König kommt. Er beruft sich zu seiner Legitimation auf Jesaiah, welcher weissagt: Es erschallt die Stimme eines Predigers, in der Wüste bereitet den Weg des Herrn ꝛc. Die Anwendung auf Markus und Lukas bedarf keiner weitern Erläuterung. Selbst aber, wenn man, allem Folgenden zum Trotz, *ἔρημος* nicht bildlich fassen wollte, würde die angedeutete Verbindung nicht wanken.

VI.

Καὶ ἐγένετο, ὡς ἤκουσεν ἡ Ἐλισάβετ τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας, ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. Luc. I, 41.

So bieten uns die gewöhnlichen Ausgaben die Textesworte geordnet dar. Lachmann dagegen hat die äußeren Zeugen für folgende Umstellung derselben entschei-

dend gefunden: *καὶ ἐγένετο, ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ.* Natürlich. Denn da er nicht das Ursprünglichste anstrebte, sondern nur den zu Hieronymus Zeit gelesensten Text, so mußte sich für ihn bei dem Schwanken der morgenländischen Handschriften die von den abendländischen Auctoritäten empfohlene Reihenfolge als die beglaubigtste herausstellen. Freilich bleibt es für die Feststellung eines zur Zeit des Hieronymus verbreiteten Textes bedenklich, daß die Abendländer auch schwanken, wiewohl ihre größere Zahl dem von Lachmann aufgenommenen Texte huldigt.

Demjenigen, der weiter und tiefer forscht, ist die eine wie die andere Reihenfolge verdächtig; denn billig fragt man, wie es wohl zugegangen seyn möge, daß in den ältesten und bewährtesten Handschriften und Uebersetzungen ein so gleichmäßiges Schwanken entstehen konnte? Nimmt man die eine Reihenfolge als die ursprüngliche an, wie wurde es möglich, daß die entgegenstehende so weit und so früh sich neben der echten verbreiten konnte? Zu bloßen Schreibfehlern seine Zuflucht zu nehmen, ist bei Handschriften und Uebersetzungen aus jenen ersten Jahrhunderten, bei fortgesetzter Anwendung der Unzialen und bei der Schwerfälligkeit des Schreibmaterials, besonders der Farbe und des Calamus, nur im äußersten Nothfalle rathsam und zulässig, und hier schon darum verwerflich, weil man entweder den Zufall des wiederholten Irrthums mehrerer Abschreiber oder den Ausgang aller discrepanten Versionen und Handschriften der ersten Jahrhunderte von demselben verschriebenen Codex, d. h. fast vom Urcodex, annehmen müßte. Nur dann, wenn man voraussetzt, daß die Worte ἡ Ἐλισάβετ ursprünglich ganz fehlten und der Klarheit wegen von den Abschreibern entweder zwischen die Linien oder an den Rand geschrieben wurden, läßt sich die Variation natürlich erklären, da der Platz, an dem sie aufzunehmen seyen, nicht genau ausge-

mittelt werden konnte. Nehmen wir dazu, daß Michaelis in seinen Anmerkungen zu einem Exemplare des millischen N. T. die Auslassung des Wortes „Elisabeth" als Variante zum Syrer (der Peschito) bei unserer Stelle angemerkt hat, so wird man über die Nothwendigkeit der Vertilgung dieser Worte nicht mehr zweifelhaft seyn. Daß der Perser sie hat, ist bedeutungslos; denn ebenderselbe hat die gleichen Worte auch am Ende des Verses, wo sie alle Codd. der Peschito, soweit sie jetzt bekannt sind, nicht enthalten.

Daß man die Anmerkung *ἡ Ἐλισάβετ* zum Texte nothwendig fand, hat seinen Grund darin, daß die Auslassung dieses neuen Subjects eine grammatische und stilistische Unrichtigkeit involvirt. Aber gerade darum wurde man auch fast unwillkürlich zur Einflickung desselben vermocht.

Uebrigens ist bei Berücksichtigung der Worte *τοῖς λελαλημένοις* in V. 45. unbegreiflich, wie auch noch heute an der objectiven Auffassung des Genitivs *τῆς Μαρίας* gezweifelt werden kann.

VII.

Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα. Luc. I, 37.

Wahl in seiner Clavis unter dem Worte *ἀδυνατέω*, Bretschneider und Schleußner, auch Schöttgen-Spohn in ihren Lexicis, und was von Auslegern mir irgend zu Gesichte gekommen ist — Alles stimmt darin überein, daß *ἀδυνατέω* bei den Profanschriftstellern non possum, non valeo heiße, dagegen bei den neutestamentlichen und den Lxx. passivisch und impersonal gebraucht werde. Wer der Urheber dieser Behauptung ist, ist mir aufzufinden nicht gelungen. Allein ich hielt es auch für verlorne Zeit, danach lange zu suchen; mindestens hat sie sich volle hundert Jahre vererbt; entsprungen ist sie aus einer unrichtigen Auffassung der Grundbedeutung. Diese ist: ich bin ohne Kraft (zum Handeln), ich bin un-

vermögend und daher unwirksam. Daß sich dieß auch bisweilen mit non possum wiedergeben läßt, ist völlig gleichgültig; es ist demnach der Grundcharakter des Wortes unzweideutig ein neutraler.

Hält man diese Bedeutung fest, so wird man durchaus keine Schwierigkeit der Auslegung und keine Abweichung vom Profansprachgebrauche in irgend einer Schriftstelle finden. Zuerst die vorliegende: Bei Gott ist kein Wort kraftlos, unvermögend, unwirksam, unthätig; das von Gott gesprochene Wort, gewissermaßen sein Diener, wird zur Entwickelung seiner Kraft nicht umsonst von ihm hinausgesandt. Als Subject wird hier *ῥῆμα* gedacht. In Matth. XVII, 20. „*καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*" steckt es in *οὐδέν* [a]). So auch in Hiob XLII, 2. An Lukas I, 37. schließt Genes. XVIII, 14. und Deuter. XVII, 8. sich genau an. Ganz einfach ist Sapient. Sal. XIII, 16. und kaum begreiflich, wie Bretschneider auch diese Stelle als Beweis der präsumirten impersonalen Bedeutung hat geltend machen können. In Levit. XXV, 35. ist *ἀδελφός* handelndes Subject, wie in der Stelle Sap. Sal. *ἀπόβλημα* v. 13.

Unter allen weiteren von Schleußner in seinem Lexikon zur Lxx. angeführten Stellen finde ich nur eine einzige, deren Erklärung Schwierigkeit macht, nicht jedoch, als wenn sie nur die eben aufgestellte Wortbedeutung träfe, da sie auch die gemein verbreitete eben so stark und vielleicht noch stärker drückt. Es sind dieß die Worte Daniel IV, 6. „*καὶ πᾶν μυστήριον οὐκ ἀδυνατεῖ σε,*" zu welchen schon die Sixtina, die aus dem berühmten cod. Vat. geflossene vom Jahre 1587, die Anmerkung macht: aliquot libri habent *ἀδυνατεῖ σοι* [b]). Denn da wohl unleugbar die Les-

a) Fritzsche freilich schreibt zu dieser Stelle mit Berufung auf Biel's Thesaurus seinen Vorgängern nach: „*ἀδυνατεῖν* a nostris scriptoribus passim sensu passivo collocatur."

b) Nobilius zu Dan. 4, 6.: „non est impossibile tibi." Idem videtur valere *οὐκ ἀδυνατεῖ σε*, ac quod est in aliis

art σοι eine Correctur ist, so wird das hier auffallend, wie das neutrale ἀδυνατέω plötzlich zum Transitivum geworden sey? einen Objectsaccusativ bei sich haben könne? Will man diese Schwierigkeit, wie wir, obwohl falsch, nicht verwehren wollen, durch Berufung auf Matthiä's Gr. Gramm. §. 423. S. 778 u. 779. §. 496. S. 933. a) beseitigen, so ist dann dem Sinne nach ἀδυνατέω als gleichbedeutend mit אנס = es überwältigt dich nicht, zu nehmen und das vorhergehende οὐκ völlig überflüssig und sinnstörend. Es ist wohl kein anderes Heilmittel übrig, als die Annahme, daß Theodotion — denn es ist ja eine bekannte Thatsache, daß wir im Daniel nur seine, nicht die Uebersetzung der ο' besitzen — oder, wenn er auch hier, wie sonst, die LXX. fast ausschrieb, diese das chaldäische לא mit οὐκ übertrug, und bei der Wahl eines mit dem α privativum versehenen griechischen Wortes zum Ausdrucke des Gedankens, der in לא אנס ausgesprochen war, das schon gesetzte οὐκ übersah, welcher Fehler sich dann von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte.

Wird die Erlaubniß zu kritischer Hülfe uns gegeben, so zeigt die Lesart mehrerer Handschriften ἀδυνατήσει den Weg. Wir vermuthen dann, daß ursprünglich weder ein σέ noch ein σοί gelesen, sondern, wie oft in den besten Handschriften η mit ει, ει mit ε, und ε mit ι, den ganz oder fast ganz gleichklingenden b), verwechselt und das

σοι. Ad verbum redderetur: non facit te impotentem. Vid. ed. a. 1628. Lutet.

a) Wir sagen oben, eine solche Bezugnahme auf Matthiä sey falsch. Der Grund: Nur der Accusativ des entfernteren Objects wird also bei vielen griech. verbis neutris gefunden!

b) Könnte dieß in Ansehung der 2 ersteren nicht als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden, so würde es mit zahlreichen Beispielen aus dem cod. Alex. und Vatic., aus dem Cantabrigiensis, Boernerianus u. a. leicht zu beweisen seyn. Ja sogar in der kurzen Schriftprobe bei Blanchini evangeliarium quadruplex etc.

daher entstandene, grammatisch völlig unerklärbare σὲ in σοί verwandelt worden sey; lieset man aber als wahren Text: „καὶ πᾶν μυστήριον οὐκ ἀδυνατήσει", so dürfte dieß jede weitere Erklärung überflüssig machen, und wir hätten obenein das peinlich belästigende οὐκ gerettet.

Durch einen unglücklichen Zufall kann ich die diplomatischen Bürgschaften für beide Lesarten nicht genau erwägen, weil Montfaucon in seiner Sammlung der hexaplarischen Bruchstücke sich nur auf Drusius bei unserer Stelle beruft und die hiesige Bibliothek ein Exemplar desselben besitzt, welches den Daniel gar nicht enthält, auch weil die Holmes'sche Lxx. in dem hiesigen Exemplare noch defect ist. So viel sich aus Lambert. Bos Lxx. schließen läßt, ist σοὶ aus der Complutensis geschöpft und darum werthlos, während der cod. Alex. allerdings ἀδυνατήσει darbietet.

---

ist ει und ῐ im Vatic. verwechselt. ε̄ und ῑ verwechselt Boernerianus fol. 5. p. 2. in ουχε lin. 8.; derselbe fol. 46. p. 1. v. 1. fol. 54. p. 2. lin. 16.; cod. L. zu Matth. XXVI, 53. Vgl. auch Lamb. Bos. prolegg. zu den ο'. cap. 2. p. 6. med. Breitinger, de antiquissimo Turicensi Graeco psalmorum libro S. 32. Griesb. symbb. I. S. 328.

Beinahe hätte Fritzsche mich verführt, als ein Beispiel der Verwechselung von σε und σοι durch Abschreiber auch Matth. XII, 47. aufzuführen; denn er schreibt zu dieser Stelle so: Rectissime Millius atque Bengelius, intellecto, σοι λαλῆσαι ev. 46. huc temere illatum esse, scripturam ζητοῦντές σε λαλῆσαι genuinam agnoverunt. Etenim haec lectio, licet non multis testibus firmata, multo est reconditior et ita explananda, ut infinitivus sit ἐπεξηγητικός, qui dicitur cet. Glücklicherweise sah ich aber nicht nur Griesbach, Scholz und Wetstein nach, sondern so weit möglich die kritischen Zeugen selbst und fand in allen, daß nirgends σε λαλῆσαι — sondern statt σοι λαλῆσαι in ganz wenigen Zeugen ein einfaches ΣΕ gelesen werde. Doch Matth. XVIII, 29. gehört wirklich hierher.

VIII.

Ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· Ἰδού, ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. Marc. I, 2.

So Lachmann. Da aber *BKLΓ* a) in *καθὼς* übereinkommen (denn auch Scholz's Collation stimmt mit der Bentley'schen b)), das Palimpsest C wenigstens nicht als redender Zeuge gelten kann und da in diesen Dingen die occidentalischen Handschriften in Masse sogar dem Vatic. nachzusetzen zu seyn scheinen (was auch Lachmann in dem aufgenommenen *τῷ* vor *προφήτῃ* anerkannt hat), so scheint um so unbedenklicher, hier *καθὼς* zurückzuführen, je leichter das *ὡς* des Lukas eine Veränderung des Ursprünglichen veranlassen konnte.

In Ansehung des Schwankens der Handschriften und Erklärer zwischen *ἐν Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* und *ἐν τοῖς προφήταις* setzen wir Kenntniß dessen voraus, was Fritzsche in seinem Commentare zum Markus angemerkt hat. Wir unterschreiben unbedingt die Unzulässigkeit beider Lesarten in unsern Text, sobald nicht bloß ein hieronymischer, sondern ein ursprünglicher Text angestrebt wird. Wenn aber Fritzsche sich an Mill anschließt und *ἐν τῷ προφήτῃ* liest und vertheidigt, so müssen wir ihm widersprechen. Er selbst hat die Erklärung, daß *ὁ προφήτης* den Propheten vorzugsweise (wie *ὁ ποιητής* den Homer, *ὁ ξυγγραφεύς*

a) Unter der Chiffer *Γ* werde ich bisweilen eine bisher noch nie verglichene Handschrift aus dem neunten Jahrhundert anführen, welche Scholz in seinem neuen Testament, wo er ihrer beiläufig gedenkt, mit *Δ* bezeichnet. Ihren Werth und ihre Eigenthümlichkeit wird jeder Sachverständige in Kurzem selbst zu beurtheilen in den Stand gesetzt werden, da ein bis auf die Minutissima getreues Facsimile zur bevorstehenden leipziger Ostermesse ausgegeben werden wird.

b) Birch dagegen merkt nur von einem Venetus an, daß er *καθὼς* lese: eine von den vielen Stellen, in welchen die 3 bekannten Collationen des Vaticanus einander widersprechen.

den Thukydides), den **Jesajah**, bezeichne, abgewiesen und, nach Aufstellung der Auslegung in eo, quem bene nostis, propheta, die Alternative gestellt, diese Worte entweder auf den Maleachi zu beziehen, dessen Worten dann ohne neue Citirformel, wie dieß bei den Juden (nach **Surenhus** in *βίβλῳ καταλλαγῆς* S. 45.) Brauch sey, das jesajahnische Orakel angereiht werde, oder, was er wegen der Hauptkraft der Beweisführung, welche in V. 3. liege, vorziehe, ganz allein auf Jesajah, cooptatis autem a Marco Malachiae verbis, ut insequens vaticinium gerendas a mittendo divinitus Messiae praecursore res celebrare perspicue indicetur. Das Erstere kann nach **Surenhus** Anführungen a. a. O., welche sämmtlich unserer Stelle nicht gleichartig sind, nicht als möglich gedacht werden; das Andere ist mir völlig unverständlich, und würde, deutsch ausgedrückt, wirklich abgeschmackt klingen. Uebersetze man nur nüchtern: Es steht in dem euch wohl bekannten Propheten geschrieben: Siehe rc. und doch soll unter dem Propheten nicht Maleachi, dessen Worte vorangehen, sondern Jesajah gemeint seyn. Nur wenn des Jesajah Spruch vorausginge, könnte ich es über mich gewinnen, von einem cooptare des Maleachi zu dem Hauptspruche des Jesajah zu reden. Will man daher die mill-fritzsche'sche Conjectur festhalten, so wäre das Einzige, *προφήτης* in der Bedeutung der späteren christlich-griechischen Sprache = **das Buch der Propheten** zu nehmen. „*Τὴν ἱερὰν τοῦ ἀποστόλου βίβλον ἀπολύτως Ἀπόστολον ὀνομάζομεν καὶ τὴν τοῦ προφήτου Προφήτην ὡσαύτως καλοῦμεν.*" **Niceph.** Antirrh. 3, 9. Es ist uns überhaupt noch zweifelhaft, ob nicht viele der bei **Surenhus** a. a. O. angezeigten Stellen des N. T. mit Annahme dieser Bedeutung natürlicher zu erklären seyen.

Doch, aufrichtig zu reden, läßt unsere kritische Beobachtung die von Mill und Fritzsche vertheidigte Lesart gar nicht zu. Wir sind nämlich durch lange Beobachtung zur

Anerkennung des fast allgemein gültigen kritischen Gesetzes gekommen, daß ein durchgreifendes Schwanken der beiden Hauptfamilien der Handschriften insgemein die Unzulässigkeit der beiden Lesarten signalisirt. Ohne daher irgend äußere Documente zur Seite stehen zu haben, möchten wir alle Variationen, welche zwischen *γέγραπται* und *ἰδοὺ* stehen, tilgen und ganz einfach lesen: *καθὼς γέγραπται· Ἰδοὺ κ.τ.λ.* Die Erinnerung der Abschreiber, daß in Matth. und Lukas Jesajah genannt sey, brachte die Worte, die wir streichen, an den Rand, und vom Rande in den Text. Dort störten sie den genaueren Beobachter wegen ihrer geschichtlichen Halbwahrheit, und gaben zu der Verbesserung *ἐν τοῖς προφήταις* Veranlassung.

IX.

Προςδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μή ποτε αὐτὸς εἴη ο Χριστός, ἀπεκρίνατο κτλ. Luc. III, 15.

Die Lerikographen des N. T. kommen sämmtlich darin überein, dem Worte *προςδοκᾶν* in unserer Stelle, der einzigen bei Profan- und heiligen Schriftstellern, die Bedeutung maneo, non abeo zu geben. So lange diese Bedeutung noch nicht erwiesen ist, — denn in allen bisher angezeigten Stellen hat es entweder einen Objectsaccusativ oder Infinitiv bei sich, — sey es uns erlaubt, unsere Stelle zeugmatisch zu fassen. Der Schriftsteller beabsichtigte ursprünglich augenscheinlich also zu schreiben: *προςδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ τὸν Χριστόν.* Noch ehe er aber den Satz geendigt, drängt sich ihm der angränzende Gedanke auf: *καὶ διαλογιζομένων πάντων — — μή ποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός.* Ohne also *τὸν Χριστόν*, wie er beabsichtigt hatte, niederzuschreiben, behält er das in Aussicht genommene *ὁ Χριστὸς* einstweilen in Gedanken und bildet einen der regelmäßigen grammatischen Fügung nicht ganz entsprechenden Satz.

X.

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδού, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα. Matth. II, 1.

Es liegt nicht in unserer Absicht, hier über die Echtheit der beiden ersten Kapitel des Matthäus oder über die historische Glaubwürdigkeit der in ihnen vorgetragenen Thatsachen im Allgemeinen einzutreten, wiewohl auch die neuesten Untersuchungen die eine wie die andere Frage noch nicht unbefangen und erschöpfend genug behandelt zu haben scheinen. Nur einen Punkt aus der zweiten Frage haben wir uns zu berühren vorgesetzt, weil er auch für sich zur unleugbarsten Klarheit und Gewißheit gebracht werden kann und weil sich größere und umfassendere Aufgaben für diese Sammlung nicht eignen.

Es wird nämlich immer noch als ein Grund gegen die historische Glaubwürdigkeit des Inhaltes der zwei ersten Kapitel im Evangelium des Matth. angeführt, daß Astrologen des Auslandes, welchen doch vernünftiger Weise an dem Judenmessias gar nichts habe liegen können, zu dessen Verehrung nach Jerusalem gekommen seyen. Auch bei Fritzsche lesen wir noch: „nam sive ad Magos respicias, ne tum quidem, quum astrologiae vanitatem casu in verum incidisse concedas, quid dissitarum terrarum Astrologos, ut Iudaeorum Messiam, quem natum e stellae ortu suspicati essent, ipsi adirent et venerarentur, impellere potuerit, probabiliter dicas cet." Auch wir finden es lächerlich, zur Erklärung dieser Reise der Magier nach Jerusalem auf die bekannten Stellen in Josephus (de B. I. VI, 5. 4.), Tacitus (hist. 5, 13.) und Suetonius (Vespas. 4.) zu verweisen; doch liegt ein haltbarer Erklärungsgrund sehr nahe.

Seit Kyros hatten sich Juden über die ganze Erde

verbreitet a) und die Berührung mit ausländischer Weisheit, so viel möglich war bei Aufrechthaltung ihrer theokratischen Nationalität, auch Aufnahme derselben in allgemeinster Ausdehnung, besonders der Philosophie und Astrologie, bewirkt. Daher begegnet uns auch Apostelg. XIII, 6. ein jüdischer Magier: „*Διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὗρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς.*" So leicht es in Paphos jüdische Magier gab, so leicht fand man sie auch im ganzen Morgenlande. Wiewohl nun Fritzsche unbestreitbar richtig *ἀπὸ ἀνατολῶν* mit *παρεγένοντο* verbindet, so scheint doch noch ein Rest der exegetischen Tradition, welche diese Worte mit *μάγοι* componirt, unwillkürlich in ihm gehaftet zu haben, so daß er zu V. 1. sich selbst auf die angeführte Stelle der Apostelgeschichte zum Beweise des Satzes: „hoc doctorum Persarum nomen ad eos, qui, ubicunque terrarum essent, iisdem se studiis consecravissent, traductum" berufen und zu V. 12. doch die oben mitgetheilten Worte niederschreiben konnte. Hoffentlich aber wird man uns, vorausgesetzt, daß die Magier Juden waren und seyn konnten, den Beweis erlassen, daß sie Grund finden konnten, dem neugebornen Messias ihre Ehrfurcht zu beweisen.

XI.

Καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, λέγοντες· Τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. Luc. I, 66.

Schon Storr hat nachgewiesen, daß es durchaus unzulässig sey, die Worte *καὶ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ* als Anmerkung des Verf. unseres Evangeliums anzusehen. Auch bedarf es zur Anerkennung dieses Satzes nur einigen

---

a) Ja die bei weitem überwiegende Mehrzahl war nie aus dem Exile heimgekehrt. Vgl. Joseph. Antiq. XX, 5. u. Witsii Decaphylon. cap. VII. §. 1 sqq.

exegetischen Taktes. So lange man nun nicht, wie dieß von Lachmann geschehen ist, das in BCDL und einigen andern Auctoritäten hinter καὶ vorfindliche γὰρ in den Text aufnahm, war man einen Ausweg aufzusuchen genöthigt, auf welchem diese Worte sich den ἀκούσαντες in den Mund legen ließen. Doch scheint mir die Auffindung nicht gelungen zu seyn, da ich wenigstens die Stellen, auf welche man sich berufen hat (I, 49. XI, 44.), nicht als gleichartig anerkennen kann. Wenn daher keine andere Aufklärung möglich ist, so ist die Annahme des Lachmann'schen Textes unbedingt erforderlich. Gegen denselben macht uns bedenklich, daß καὶ γὰρ, wenn es ursprünglich gelesen worden wäre, so natürlich und einfach war, daß kaum zu begreifen steht, wie es in mehreren alten Handschriften (z. B. dem Alexandrinus) und Uebersetzungen (z. B. der Peschito und Philoxeniana, denn letztere hat γὰρ nur am Rande) wegfallen konnte.

Wir haben schon oben erklärt und wiederholen hier, daß wir die Annahme der zufälligen Auslassung nie leicht zulassen können, am wenigsten in so alten Uebersetzungen und Handschriften und bei solcher Wichtigkeit der ausgelassenen Partikel. Da sich dagegen sehr leicht begreifen läßt, daß man das unverständliche καὶ entweder durch ein überschriebenes γὰρ, welches nachher neben καὶ in den Text kam, erklären oder καὶ durch ein zugesetztes γὰρ verständlich machen wollte, so wird der Zusatz dadurch als solcher augenfällig charakterisirt. Fügen wir nun noch hinzu, daß nur das Uebersehen der nach καὶ zu denkenden Interpunction die Schlimmbesserung herbeigeführt hat und daß καὶ eine zweite Aeußerung der vorausgehenden der ἀκουσάντων anreihet — eine Redeform, welche mit zahlreichen Beispielen sich beweisen läßt; vgl. nur Hebr. 1, 10. —, so wird man an der Richtigkeit meiner der oben angesetzten Interpunction entsprechenden Auslegung nicht länger zweifeln.

XII.

Καὶ αὕτη χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων. Luc. II. 37.

Diese Lesart hat Lachmann in seinen Text aufgenommen, ohne davon in dem Verzeichnisse der Abweichungen von der recepta Erwähnung zu thun. Mir scheint jedoch ἕως nicht so unbedingt aufnahmsfähig, weil die Zeugen so vertheilt sind: 1) dafür ist unbestreitbar AB; Wetstein schweigt von C; der Codex Cantabr. und seine lat. Version, so wie alle mir bekannt gewordenen Handschriften der alten lateinischen Uebersetzung lassen ὡς und ἕως gänzlich weg (vgl. Blanchini evangeliar. quadrupl. und Sabatier's biblia ital. zu unserer Stelle gegen die Anmerkungen von Griesbach und Scholz); nur die Vulgata drückt usque ad aus. Nun ist aber nach unserer Ansicht ἕως *ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων* grammatisch falsch; denn nur, wenn ein bestimmter Termin, bis zu welchem etwas geschieht, angegeben werden soll, setzten die späteren Griechen ihr präpositionales ἕως mit dem Genitiv (was in Winer's Grammatik übersehen ist). Sollte demnach ἕως hier stehen können, so müßten nothwendig Ordinalzahlen neben ἔτους gesetzt seyn; man vgl. Wahl's clav. unter ἕως. Uebrigens mag der Gleichklang von ἕως und ὡς, so wie der häufige Gebrauch beider Partikeln eine Verwechselung am leichtesten entschuldigen.

Lesen wir aber ὡς, so kann vernünftiger Weise von der Möglichkeit eines Schwankens in der Auslegung nicht mehr die Rede seyn; denn *χήρα ως ἐτῶν ὀγδοήκοντα* — oder *χήρα ἐτῶν ὀγδοήκοντα*, wenn man die einstimmige Lesart der Abendländer mit Ausnahme der Peschito, welche ὡς ausdrückt, gelten läßt — kann nur eine Wittwe, welche 80 Jahre alt ist, nie eine Frau, welche 80 Jahre Wittwe ist, bezeichnen, welches, wenn es der Schriftsteller hätte ausdrücken wollen, nothwendig mit ἐξ *ἐτῶν ὀγδοήκοντα* hätte gegeben werden müssen. Der zugesetzte Geni-

tiv ist ganz eigentlich der sogenannte Altersgenitiv, einen Besitz gewissermaßen, eine Eigenschaft ausdrückend, welche jedesmal der ganzen Person, nicht einer Eigenschaft der Person, hier nicht dem Begriffe des Verwittwetseyns, sondern der ganzen Frau beigelegt wird. Schließlich erlauben wir uns noch die Bemerkung, daß die Festhaltung der Lesart ἕως, auch wenn man dabei *ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων* gelten lassen wollte, doch einen ganz schiefen Sinn geben, d. h. andeuten würde, daß jetzt die Wittwenschaft der Anna aufgehört habe. Denn war sie bis zu den 80 Jahren Wittwe, so war sie nachher nicht mehr Wittwe, so daß man des Helvidius Wort zu Matth. 1, 25. hier anwenden könnte: „si non cognovit eam, donec peperit, ergo cognovit post partum."

XIII.

Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα, παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν κτλ. Luc. II, 22. 23.

Unter allen Unzialhandschriften ist der Cantabrigiensis die einzige, welche hinter *τοῦ καθαρισμοῦ* nicht *αὐτῶν*, sondern *αὐτοῦ* enthält. Daß dieß kein Schreibfehler sey, wie Matthäi bei unserer Stelle zu cod. 11. hat glaublich machen wollen, erhellt aus dem doppelten Umstande, daß nicht allein die Parallelversion des Cantabrigiensis, sondern die alte lat. Uebersetzung nach allen Handschriften bei Sabatier und Blanchini ein EIVS enthalten. Dieß darf aber gewiß nicht als Uebersetzung des in einem einzigen Minuskelcoder stehenden *αὐτῆς* angesehen werden, welches vielmehr ein offenbarer Verbesserungsversuch ist und vielleicht durch die Verbreitung des lat. eius — was auch schon Augustin hat — hervorgerufen wurde.

Die orientalische Handschriftenklasse und mit ihr die beiden syrischen Uebersetzungen (wiewohl Reusch keine

Varianten anmerkt) und die lateinische Uebersetzung des Origenes geben *αὐτῶν* oder drücken es durch ihre Uebersetzungen aus, sowie sich auch Hieronymus dieser Lesart angeschlossen hat, wiewohl die Vulgata den Singular beibehält. Historisch ist daher, wegen der völligen Trennung der beiden Handschriftenfamilien, beides gleich beglaubigt. — Fragen wir aber nun nach dem Ursprünglichen, so wird dasselbe nur durch Mittheilung der wahrscheinlichen Geschichte dieser Lesarten erkennbar.

Bekanntlich war nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes die Wöchnerin einige Zeit levitisch unrein. Nun ist mir zwar keine Stelle bekannt, welche diese Unreinheit auch ausdrücklich auf das Kind ausdehnte; allein es bedarf dazu auch keines besonderen Beweises, da das Kind seine Nahrung ausschließend von der unreinen Mutter erhielt und somit an ihren levitischen Eigenschaften unbedingt Antheil nahm. Ungewisser ist, ob und wie lange sich die levitische Unreinheit auch auf den Gatten der Wöchnerin ausdehnte.

Wenn daher der ursprüngliche Text *αὐτῶν* war, wofür sich bis daher mit Ausnahme Bengel's in seinem Gnomon unsres Wissens alle Kritiker entschieden haben, so läßt sich durchaus nicht absehen, wie eine Variante anders als durch Zufall in einem oder dem andern Manuscript habe entstehen können. Denn mag man die levitische Unreinheit der Mutter nur auf das Kind oder zugleich auch auf den Gatten ausdehnen, immer ist die Lesart *αὐτῶν* ganz ohne Anstoß. Es läßt sich daher die Entstehung eines *αὐτοῦ* durchaus nicht erklären.

Daher ist klar, daß gewiß wenigstens nicht *αὐτῶν* im Texte stand und daß man nur die Auswahl zwischen *αὐτοῦ* und Wegstreichung des ganzen Wortes hat. Für Letzteres hat Bengel sich nach der koptischen, der arab. Polyglottenversion, Irenäus (3, 11) und Amphilochius entschieden. Die drei letzteren Auctoritäten sind völlig so gut als

keine, weil die Polyglottenversion nachweislich aus der koptischen verbessert ist, die Zeugnisse von Irenäus und Amphilochius, theils weil wir sie nur in der Uebersetzung haben, theils weil beide oft aus dem Gedächtniß und nicht wörtlich citiren. So bliebe nur die koptische Version übrig, welche nachzusehen mir eben nicht vergönnt ist, welche aber als so ganz verlassen stehendes Zeugniß jedenfalls nicht viel Gewicht verdient, zumal da ein solches Wörtlein so leicht bei einer Uebersetzung übersehen werden konnte, wenn es für den Zusammenhang nicht unbedingt nöthig war. Viel bedeutsamer wäre jedenfalls eine Variation im Worte als die Auslassung des ganzen Wortes.

Aber gesetzt, das Ursprüngliche sey wirklich die Auslassung, so ist schwer zu begreifen, wie Jemand auf den Gedanken der Ergänzung durch αὐτοῦ habe kommen können, und es würde deßhalb, wenn wir Bengel folgen wollten, doch die Entstehungsart der Variante αὐτοῦ unerklärt bleiben. Ich kann daher, selbst auf den Fall, daß αὐτοῦ völlig unerklärbar sey, nicht umhin, ihm den Vorzug vor allen anderen Varianten zu geben, in der Hoffnung, daß einst noch die wahre Erklärung werde gefunden werden.

Für jetzt genügt mir wenigstens folgende Betrachtung vollkommen: der Schriftsteller will die Darstellung Christi im Tempel erzählen, zunächst nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der dabei vorkommenden Ereignisse. Der Katharismos ist ihm dabei völlig Nebensache, welche ihm bloß den Weg zur Erzählung des Hauptereignisses anbahnen soll. Das Darstellen Christi im Tempel und was damit zusammenhängt erfüllt seine ganze Seele. Maria und Joseph sind ihm so sehr Nebenpersonen, daß sie für seine Darstellung in den Hintergrund zurücktreten, während er das Kindlein vor dem Altare des Herrn in den Armen des greisen Simeon erblicket, der mit geisterhaftem Seherblicke die Laufbahn vorzeichnet. Deßhalb schreibt er,

mit dem *αὐτὸς* erfüllet, *ΑΥΤΟΥ*. Spätere Beschränktheit fand dieß einseitig oder wohl gar gotteslästerlich, weil sie dadurch eine Entweihung des Namens Christi fürchtete, uneingedenk des Wortes, *οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*. — Ist die Sprache überhaupt Ausdruck des menschlichen Seelenlebens, so muß psychologische Beobachtung auch das wichtigste hermeneutische Mittel seyn.

XIV.

Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν κτλ. Matth. IV, 12 ff.

Da nicht zu begreifen ist, weßhalb Christus sich nach Galiläa zurückgezogen habe, weil der Täufer eingezogen worden sey, wenn Galiläa demselben Herodes Antipas unterworfen war, welcher die Einziehung des Täufers verfügt hatte, so hat Fritzsche, um von früheren Erklärungs- und Hülfsversuchen zu schweigen, hinter *Γαλιλαίαν* ein kleineres Interpunctionszeichen vorgeschlagen und V. 12. ff. zu dem Gedanken verbunden: post conditi in carcerem Iohannis famam discessit Iesus in Galilaeam et, relicta Nazaretha, Capharnaumi quidem consedit, ut, quemadmodum apud prophetam est, magnis, amisso Iohanne, tenebris oppressi Galilaei splendida Messiae luce fruerentur.

Nun kann aber in den letzten Worten des fritzsche'schen Satzes nichts anders ausgesprochen seyn als: Bisher hatte Galiläa im Johannes einen Lehrer, einen Erleuchter. Es ist desselben jetzt durch dessen Einziehung beraubt. Deßhalb bringt Christus durch seine Einwanderung dorthin das glänzende Messiaslicht, welches die über Galiläa schwebende Finsterniß verscheucht. Aber woher will bewiesen werden, daß der Täufer vorzüglich in Galiläa oder für Galiläa aufgetreten sey?

Zweifelt ja doch Fritzsche selbst zu Matth. III, 1. keinen Augenblick daran, daß unter „der Wüste Judäas" zu verstehen sey „**desertum ab urbe Thecoa, quae fuit duobus milliaribus austrum versus ab Hierosolymis dissita, usque ad mare mortuum protensum.**" Ich kann daher nur sagen, daß Fritzsche's Auslegung entweder mir unverständlich, oder wenn ich sie verstanden habe, daß sie unrichtig ist.

Sehen wir uns nun nach einem anderen Erklärungsversuche um, so ist einzugestehen, daß die bisher bekannt gewordenen nicht genügen; desto weniger darf mit der Bekanntmachung des Folgenden Anstand genommen werden.

Bekanntlich ist die Geschichte über die Veranlassung der Gefangennehmung des Täufers nicht einig. Die Evangelien geben als Bestimmungsgrund für Herodes die Strafpredigt des Täufers an wegen des Ehebruchs, in welcher er mit der Gemahlin seines Bruders lebte. Weder er noch sie hätten dieselbe länger ertragen mögen. Ebenso bekannt ist, daß Josephus (antiq. iud. XVIII, 7) die Furcht des Herodes vor einem von dem Täufer zu erregenden Volksaufstand als Grund der Einziehung desselben nach Machärus bezeichnet. Fragen wir nach der Wahrheit, so hängen beide Angaben so genau, und man möchte sagen, innerlich zusammen, daß sie einander nicht sowohl auszuschließen, als vielmehr zu bedingen scheinen.

Der Unwille des Täufers über des Königs Sittenlosigkeit sprach sich laut aus, und gewiß auch dem Volke gegenüber. Dadurch wurde eine verächtliche Stimmung des Volkes gegen den Herrscher verbreitet. Indem so persönliche Gekränktheit mit politischer Gefahr zusammen wirkte, wurde letztere gewiß noch bei Weitem von Herodias in weiblicher Gereiztheit vergrößert. Die wahre und nächste Ursache des Einschreitens gegen den Täufer konnte nicht wohl ohne Selbstbeschimpfung des unzüchtigen Herrscherpaares veröffentlicht werden. Man ließ als ostensibeln

Grund die Aufregung der um den Täufer versammelten Volksmassen um so lieber gelten, als derselbe gewiß ein wahrer war, zumal der Täufer ein bald eintretendes neues Königreich verkündete. Josephus griff nach dem Aeußeren, während die neutestamentlichen Schriftsteller mehr das Innere berücksichtigten.

War einmal die Herrscherfamilie gereizt, so war ihre Aufmerksamkeit gewiß zunächst auf die Gegend der Thätigkeit des Täufers gerichtet. Hatte nun vielleicht Jesus früher wirklich beabsichtigt (was dahin gestellt bleiben mag, was aber die Evangelisten anzudeuten scheinen), in derselben Gegend aufzutreten, in welcher der Täufer seine Ankunft vorher verkündigt hatte, so bewirkte jetzt die Einziehung des Vorläufers die Wahl eines andern Schauplatzes für seine Lehren und Thaten, weil er wohl voraussehen konnte, daß die auf des Täufers Wirkungsplatz gerichtete Aufmerksamkeit des Königs und der Herodias ihn bald vertreiben würde. Bei der Wahl des entfernteren, an heidnische Länder grenzenden Galiläa und besonders Kapharnaums, welches an der Grenze zweier politischen Gebiete lag, durfte er hoffen, fürs Erste nicht mit Argwohn sogleich empfangen zu werden, und hatte in das Nachbargebiet offene Zuflucht. Denn auch hier bleibt wahr das alte Sprüchwort: Aus den Augen aus dem Sinne. Wenn neuerdings Jemand, wie ich mich irgendwo gelesen zu haben erinnere, *ἀκούσας δὲ* rc. als eine geschichtliche Darstellung der Aufeinanderfolge der Ereignisse auffassen wollte, so muß die sprachliche Möglichkeit dieser Erklärung völlig in Abrede gestellt werden.

Es darf diese Gelegenheit nicht vorübergelassen werden, ohne einige Worte über die Bedeutung des Wortes *ἀναχωρεῖν* beizufügen. Wenn Fritzsche darüber zu Matth. II, 13. mit Recht anmerkt, daß es nicht fugere bedeute und daß die Stellen der LXX, in welchen sie נוּס und בָּרַח damit übersetzen, den Beweis dieser Bedeutung nicht geben kön-

nen, so muß auch ihm widersprochen werden, wenn er demselben die Bedeutung abire schlechtweg zuschreibt. Wenigstens ist mir noch keine Stelle eines heiligen oder Profanschriftstellers aufgestoßen, welche mich genöthigt hätte, bei dieser allgemeinen Bedeutung stehen zu bleiben, indeß ich überall ein Zurück-, in den Hintergrund Treten im Gegensatze eines öffentlichen Auftretens oder des ursprünglichen Ausgangsortes gefunden habe. Diese lexikalische Bemerkung muß denn auch auf *ἀνεχώρησεν* in unserer Stelle angewendet werden.

XV.

Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδε Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν, βάλλοντας ἀμφίβληστρον ἐν τῇ θαλάσσῃ. Marc. I, 16.

Es bietet die hier vorgelegte Stelle, wie überhaupt eine große Zahl von Stellen bei Markus, schwer zu lösende kritische Schwierigkeiten dar. Während in anderen selbständigen Schriftstellern gleichartige Fragen mit unbedingter Gewißheit gelöst werden können, gelingt es uns bei Markus kaum, auch nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit zu ermitteln.

Für *καὶ παράγων* zuvörderst sind kritische Zeugen: B (C ist hier lückenhaft nach Wetstein's ausdrücklichem Zeugnisse), D L, die arabischen, äthiopische, philoxenische (am Rande), vulgate, italische (bei Sabatier und Blanchini) und gothische Versionen, auch die persische bei Wheloc.; für *περιπατῶν δὲ* die übrigen. Sehen wir auf die äußere Beglaubigung, so sind fast alle redenden hochaltrigen Zeugen für das Erstere.

Allein nun macht uns Fritzsche bedenklich mit den Worten: *καὶ παράγων* quominus reciperem, illud obstitit, quod nec recte satis *παράγειν παρὰ τὴν θάλασσαν* praetergredi praeter mare (am Meere entlang vorbeigehen) et improbe dici videtur *παρὰ τὴν θάλασσαν τ. Γ. εἶδε — ἀμφι-*

βάλλοντας ἀμφίβληστρον ἐν τῇ θαλάσσῃ per lacum Galilaeae vidit Simonem et Andream fratrem rete huc illuc iacere in lacu (längs am See hin sah er Simon und Andreas ein Netz im See umherwerfen [!!]).

Leider müssen wir hier Herrn Fritzsche um Unterricht ersuchen, da uns weder Grammatik noch Lectüre die Gesetze vergegenwärtigt, nach welchen derselbe die Lesart καὶ παράγων verwirft; denn die Verbindung καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν ins Auge fassend, finden wir in der Auslegung dem (nicht am, wie F. ganz undeutsch schreibt) Meere entlang vorbeigehen weder sachlich noch sprachlich den geringsten Anstoß. Sachlich nicht — denn wem kann es auffallen, daß man dem Meere entlang und in dieser Richtung an Jemand vorbei-vorübergeht? Allein es ist auch noch gar nicht einmal diese Auffassung unbedingt nöthig, da man durch nichts genöthigt wird, die wiederholte Präposition anders als nach der griechischen Gewohnheit zu fassen, nach welcher die Präpositionen der Composita nicht selten als gewichtlose Wiederholung auftreten; sprachlich nicht — denn wen sollte wohl das xenophontische παριέναι παρὰ τὴν Βαβυλῶνα und unzähliges Aehnliche befremden a)?

Getrauen wir uns nun auch, παρὰ τὴν θάλασσαν εἶδε zu rechtfertigen, so sehen wir doch nicht ein, warum wir dieß hier unternehmen sollten, weil wir die eben bewiesene Construction als die der Sachlage entsprechendste erkannt zu haben glauben, und tragen somit kein weiteres Bedenken, die Lesart καὶ παράγων in den Text mit Lachmann zu recipiren.

a) „Ἐπιπαρῆλθεν παρὰ τὴν ὄχθην." Dio Cass. ed. Sturz. XL, 35. (Vol. 1, 618. v. 61. 62.). „Παρ' αὐτὴν τὴν ῥαχίαν ἀμφοτέρωθεν παριέναι." Id. XLIII, 7. (Vol. 2. 106. v. 49. 50.). „Παρὰ τὴν ἤπειρον μέχρι τῆς Ἀσίας παρακομισθείς." Id. XLVIII, 27. (Vol. 2. 620. v. 12. 13.). Genügen diese Beispiele nicht, so stehen noch mehrere zu Gebot.

Die nächste kritische Schwierigkeit bringt uns der Text hinter den Worten *τὸν ἀδελφόν*. *A* B *Γ* L M lesen *Σίμωνος* und zwar *A Γ* M, (nicht L) [a]), mit vorausgehendem Artikel. C ist lückenhaft. EFHKSV geben *αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος*, während die übrigen Unzialen, den Cantabrigiensis (D) an der Spitze, das einfache *αὐτοῦ* bieten. Dieser Lesart schließen die Itala mit Ausnahme des Vercellensis, die Peschito, Vulgata, arabische, persische und äthiopische Versionen sich an. Der Vercellensis folgt dem Vaticanus, und die übrigen Versionen verbinden *αὐτοῦ* mit *τοῦ Σίμωνος*. So stehen hier die beiden Handschriftenfamilien in ihrer ganzen Schärfe einander gegenüber, während die unreineren Codices auch in dieser Stelle wieder ihre Mischnatur durch die gewiß falsche Verbindung der beiden Lesarten, zwischen welchen der Orient und der Occident schwankt, verrathen. Indem wir daher gewiß mit allgemeiner Uebereinstimmung die Verbindung *αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος* abweisen, bleibt uns nur noch die Wahl zwischen *αὐτοῦ* und *Σίμωνος* oder *τοῦ Σίμωνος*.

Die Gründe, wegen welcher die Kritik bisher *Σίμωνος* und *τοῦ Σίμωνος* vorgezogen hat, sind zu bekannt, als daß ich auf ihre abermalige Darlegung einigen Werth setzen könnte, zumal da der Verfolg zeigt, daß ich nicht beipflichten kann. Ich werfe zuerst die Frage auf, wie sind die zwei Handschriftenfamilien, welche die neutestamentliche Kritik anzuerkennen hat, entstanden? Gewiß nur so, daß in der allerältesten christlichen Zeit zwei höchst alte Handschriften eine gewisse Art von Bearbeitung erfuhren

---

a) Ich sage: nicht L. Denn obgleich Griesbach S. 60 seiner Symbolae criticae (Tom. I.) ausdrücklich bemerkt hatte, daß Wetstein's Angabe aus L: *τοῦ Σίμωνος* falsch sey, so hat doch sowohl er selbst in seiner zweiten Ausgabe des N. T. von 1796, als auch Schulz und getreulich Scholz diesen alten Fehler nachgeschrieben. Wäre dieß doch die einzige Sünde dieser Art in den genannten Büchern!

und die eine im Morgenlande, die andere im Abendlande danach allgemeine Verbreitung erlangte, bis man die Abweichungen beider Klassen von einander später wieder gewahrte, als der Kreis der Verbreitung sich für beide immer erweiterte, was zur Folge hatte, daß man eine Versöhnung beider Familien durch Besserung der Glieder der einen nach denen der andern, oder durch Verbindung der beiderseitigen Discrepanzen versuchte.

Setzen wir nun den bisher von den Kritikern als wahrscheinlich festgehaltenen Fall, daß ursprünglich vom Markus τοῦ Σίμωνος geschrieben worden sey, so erkennt man zwar αὐτοῦ alsbald als einen Verbesserungsversuch, allein man muß dann voraussetzen, daß diese Verbesserung schon in dem Codex enthalten gewesen sey, von welchem die zwei Familien abstammen, so daß man die orientalische Abstammung τοῦ Σίμωνος, die abendländische αὐτοῦ vorziehen läßt. Es muß aber eben weiter angenommen werden, daß der Stammcodex alsbald nach seiner Fortpflanzung in zwei Abschriften verschwunden sey; denn existirte er noch länger und blieb er im Morgenland oder wanderte ins Abendland, so ist immer befremdlich, daß kein Zeuge aus beiden Familien Neigung zu der im Vaterlande verschmähteren Lesart faßte, kurz daß sich nicht in beiden Klassen der Handschriften ein Schwanken zeigt.

Nur wenn wir annehmen, daß ursprünglich gar nichts stand und daß man im Morgenlande τοῦ Σίμωνος, im Abendland αὐτοῦ der Deutlichkeit wegen ergänzte, wird begreiflich, wie sich durchweg das Eine oder das Andere in beiden Familien fortpflanzen konnte. Es gewinnt diese Ansicht noch mehr Schein, wenn man bedenkt, daß das Zeugniß der Versionen, welche eins übersetzen, eigentlich für die Lesart nicht entscheidet, zumal man bei den Versionen, welche, wie die äthiopische, unbestritten orientalischen Charakter tragen, nicht ein αὐτοῦ, sondern ein τοῦ Σίμωνος zu erwarten hätte. Denn die Ergänzung eines

solchen eius in Versionen war zu natürlich und der Reiz dazu zu verführerisch. Beweisen ja selbst zahlreiche Stellen den Versuch der Abschreiber, solche Genitive einzuschieben; z. B. Exod. VII, 9. zu λάβε τὴν ῥάβδον setzen mehrere Handschriften σοῦ oder ταύτην; zu ῥίψον ebendaselbst zahlreiche hochaltrige αὐτήν; zu V. 10. ἔῤῥιψεν τὴν ῥάβδον mehrere αὐτοῦ u. s. w. Vgl. die Holmes'sche LXX zu der Stelle.

Gehen wir nun zu der letzten kritischen Schwierigkeit in unsrem Verse über. Bei dem bedeutenden Uebergewichte der kritischen Zeugen für ἀμφιβάλλοντας a) — da C lückenhaft ist, so kann er bei der vorhandenen Uebereinstimmung der alten Denkmäler als conform angesehen werden — darf über die Echtheit dieses Texttheiles kein Zweifel aufkommen. Anders verhält es sich mit ἀμφίβληστρον. Es findet sich gar nicht in B und L; Γ ermangelt der lateinischen Version über ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρον; der Cantabrigiensis hat für ἀμφίβληστρον — δίκτυα, was wenigstens nicht leicht durch einen Schreibfehler, eher durch einen Erklärungs- oder Ergänzungsversuch entstanden ist. Den Plural geben, außer mehreren Minuskelcodicibus, welche wir nicht in Anschlag bringen, die syrischen, arabischen, persische und hieronymische und altlat. Versionen (denn retiam und retias des Veron. und Verc. sind nur Schreibfehler) auch Theophylakt; die Stellung vor βάλλοντας in zahlreichen Minuskeln nicht zu urgiren! Die hochaltrige und hochwichtige äthiopische Version (s. meine Anmerk. zu theol. Stud. u. Krit. 1832, S. 878) gebraucht das einfache „Fischen."

Dieß Alles macht mir das Wort ἀμφίβληστρον höchst

a) Der Alexandriner scheint ursprünglich ἀμφιβάλλοντΕς gelesen zu haben. Wirklich hat auch noch Junius so. Doch möchte ich daraus keineswegs mit Woide folgern, daß die Correctur jünger als Junius sey. Denn so gut wie Grabe und Woide konnte auch Junius das Ursprüngliche erkennen.

verdächtig, und würde auch wohl in Andern die Ueberzeugung herbeigeführt haben, daß es unecht sey, wenn man ohne seine Zuziehung den Text für irgend erklärbar gehalten hätte.

Mir scheint er erklärbar. Schon die unbestrittene Existenz des Wortes „ἀμφίβληστρον" in der Bedeutung „Fischernetz" läßt auf das Daseyn eines ἀμφιβάλλω in der Bedeutung „fischen, Fische fangen" schließen, und ich getraute mir auch ohne allen historischen Nachweis eine auf diese Annahme gegründete Erklärung unserer Stelle zu vertheidigen, da bei Profan- und heiligen Schriftstellern und bei letzteren verhältnißmäßig viele ἅπαξ λεγόμενα sich finden, besonders aber bei Markus (vgl. Fritzsche zu Markus, prolegomm. pag. XLIV u. XLV.). Denn wie leicht wird ein Schriftsteller, welcher in einem ihm nicht geläufigen Idiom schreibt, am meisten wenn schulmäßige Bildung ihm abgeht, zu der Annahme verführt, daß zu einem ihm bekannten Substantiv ein stammverwandtes Verbum existire.

Wer würde es z. B. einem Franzosen sehr hoch anrechnen, wenn er, weil er weiß, daß man von Angel angeln bildet, nun auch von Netz sich ein netzen schüfe? Aber wirklich scheinen wir hier nicht einmal dieses äußersten Nothbehelfes zu bedürfen, da uns historischer Nachweis zu Hülfe kommt. Schon Eustathius zu Homers Odyssee (ed. Rom. 1406, 35 ff.) sagt: „ἀμφιβάλλειν δὲ — — — καὶ τὸ ἑκατέρωθεν βάλλειν. — — Δηλοῖ δὲ καὶ τὸ περιβάλλειν, ἤγουν κυκλοῦν [a]). Ὅθεν τὸ ἀμφίβληστρον." Derselbe (1944, 43.) macht die Bemerkung: „τὸ δὲ ἀμφιβαλών, ἀντὶ τοῦ ἔσω περιλαβών, περικλείσας" [b]). — Jetzt wird

---

a) Vgl. Herod. (Schweigh. I, 174.) I, 141. „ἄνδρα αὐλητὴν — — — λαβεῖν ἀμφίβληστρον καὶ περιβαλεῖν τε πλῆθος πολλὸν τῶν ἰχθύων καὶ ἐξειρύσαι."

b) Noch deutlicher als das oben Bemerkte spricht, daß die ό, oder, wenn man die Worte für eine zweite Uebersetzung hält, wenig-

man auch begreifen, warum die meisten Uebersetzungen, welche „Netze werfen“ ausdrücken, für die Aufnahme von *ἀμφίβληστρον* nichts entscheiden. Denn wirklich ist dieß nur Uebersetzung von *ἀμφιβάλλοντας*, wie auch das äthiopische piscari a).

XVI.

Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου — — —, *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καΐφα, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην κτλ.* Luc. III, 2.

Ohne uns mit Anführung und Prüfung der fünf verschiedenen Erklärungsversuche der Worte *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καΐφα* aufzuhalten, vielmehr voraussetzend, daß man über ihre Unzulänglichkeit auch in ihren mannichfaltigsten Variationen einverstanden sey und daß nur unwissenschaftliche Auslegung noch jüngst mit hohlen Worten über die Schwierigkeit weggegangen ist — sehen wir uns zur Empfehlung folgender Auflösung veranlaßt:

Mit Ausnahme der Worte *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος*, welche eine scharfe chronologische Bestimmung geben, deren Auslegung und Zusammenstellung mit der wahren Zeitrechnung hier unterbleibt, finden wir in allen Angaben des ersten Verses kein einziges wahres chronologisches Datum. Es werden vielmehr ganze historische Perioden — die mehrjährige Landpflegerschaft des Pilatus, die gleichfalls mehrjährigen Regierun-

---

stens ein uralter Uebersetzer, das Hebräische וּפֹרְשֵׂי מִכְמֹרֶת עַל־פְּנֵי־מַיִם, welches die ο' mit οἱ *βάλλοντες σαγήνας* ausgedrückt hatten, mit οἱ *ἀμφιβολεῖς* übersetzte, einem Worte, das Hesychius geradezu mit οἱ *ἁλιεῖς* erläutert. Vgl. Iesai. XIX, 8. und Alberti's Hesych. unter d. W.

a) Das Zeugniß des Aethiopers scheint mir um so bedeutender, da derselbe in der Parallele bei Matth. IV, 18. das *βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν* ganz wörtlich übertragen hat.

gen des Herodes, Philippus und Lysanias aufgezeichnet. Was konnte Lukas mit solchen unbestimmten Angaben, welche einen Zeitraum von zehn und mehr Jahren umfassen, nach der vorausgehenden detaillirten Bestimmung des Regierungsjahres des Tiberius wollen? Doch wohl nicht eine etwaige Unsicherheit über das angegebene Jahr selbst beseitigen? Denn dann müßte man alle Regeln der Logik umkehren und das Specielle durch Angabe des Allgemeinen specialisirt werden lassen wollen.

Demnach kann die Absicht des Schriftstellers unseres Bedünkens keine andere gewesen seyn, als dem Leser den allgemeinen Zeitcharakter durch Angabe der politischen Conjuncturen zu vergegenwärtigen und zu veranschaulichen. Im entgegengesetzten Falle hätte er schreiben müssen im so und so vielsten Jahre der Landpflegerschaft des Pilatus, der Regierung des Herodes u. s. w.

Sobald wir von der Richtigkeit dieser Ansicht ausgehen, werden wir nun bei einer etwaigen weiteren Bestimmung wieder nicht einen eng begrenzten Zeitraum, etwa eine Jahresfrist, sondern abermals eine weitere Periode erwarten. Nun finden wir denn wirklich ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καΐφα. — Es sind zwei Auffassungen der Worte ἐπὶ ἀρχιερέως möglich: 1) während der N. N. activer Hoherpriester war; 2) zur Zeit des Hohenpriesters N. N. = zur Zeit des N. N., ohne Nachdruck auf das ἀρχιερεὺς zu legen, welches vielmehr nur als eine keineswegs wesentliche oder nothwendige Bestimmung des nominis proprii zu näherer Veranschaulichung zugefügt wird.

Es leuchtet ein, daß die erstere Auffassung hier durchaus nicht statt haben kann, a) weil, was auf den Einen der Genannten geht, wegen ihrer Verbindung mit καὶ auch nothwendig vom Andern ausgesagt erscheinen muß, was doch unmöglich ist, da auch selbst in den Zeiten der gewaltsamen Eingriffe der Könige und Römer in die Besetzung des Hohenpriesterthums nie zwei functionirende

Hohepriester gleichzeitig erscheinen[a]), b) weil es gegen alle Gesetze der Sprache verstößt, dem Worte ἀρχιερεὺς für zwei durch καὶ verbundene nomina propria verschiedene Bedeutung zu geben, nämlich nur für den zweiten Namen pontifex maximus κατ' ἐξοχὴν gelten zu lassen, c) weil selbst unter dieser Voraussetzung Καΐφας voranstehen müßte, d) weil die specielle Zeitbestimmung ganz außer dem Bereiche des oben als wahrscheinlich nachgewiesenen Willens des Schriftstellers liegt.

Da demnach nur die zweite Annahme zuläßig ist, so könnte hiermit diese Untersuchung geschlossen werden, wenn uns nicht eine grammatische Bemerkung Fritzsche's (zu Mark. S. 71) störend entgegenträte. Zu den Worten nämlich ἐπὶ 'Αβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως sagt er: „Convertenda sunt illa vocabula tempore Abiatharis, *pontificis* (des Hohenpriesters) [Luc. 4, 27. ἐπὶ 'Ελισσαίου τοῦ προφήτου], non quum esset Abiathar pontifex maximus (unter dem Hohenpriester Abiathar). Nam hoc sic enuntiandum fuerat: ἐπὶ ἀρχιερέως 'Αβιάθαρ. Luc. 3, 2. ἐπὶ ἀρχιερέως "Αννα καὶ Καϊάφα. Lucian. Iud. Vocal. c. I. 'Επὶ ἄρχοντος 'Αριστάρχου. Male Matthaeius edit. mai. et min. ex haud paucis Cdc. dedit: ἐπὶ 'Αβιάθαρ ἀρχιερέως. Articulus enim prorsus est necessarius. Decipitur, qui Matthaeii scripturam Lysiae 109, 10. ἀπεμίσθωσα Καλλιστράτῳ ἐπὶ Πυθοδώρου ἄρχοντος. 109, 15. ἐπὶ Λυσιάδου ἄρχοντος et finitimis l. sustineri putabit. Nam in iis est ἄρχοντος participium [Xenoph. hist. gr. 2, 1, 7. ἐπὶ 'Αρχύτου ἐφορεύοντος —.]"

Ständen in diesen Bemerkungen nicht auch die Worte: articulus enim prorsus est necessarius, so hätte ich

a) Ich kann nicht begreifen, wie Fritzsche zu Mark. S. 72 sagen kann, Abiathar habe das hohenpriesterliche Amt gleichzeitig mit Zadok verwaltet, nach dem, was schon Boldich in seinem pontif. max. Hebraeor. V. 2. (Ugolin. thes. Tom. XII. p. CLI.) dagegen gesprochen.

wirklich gezweifelt, ob es mir gelungen sey, Herrn Fritzsche zu verstehen. So aber ist klar, daß er sich mit seiner Observation irrt, wenn er es nicht etwa zu übernehmen sich getraut, einige hundert ganz unverdächtige Stellen bei heiligen und Profanscribenten zu emendiren. Ich wußte von jeher nicht anders, als daß der Artikel in Appositionen nur dann nöthig sey, wenn eine Unterscheidung beabsichtigt wird, nicht, wenn nur einfach eine Eigenschaft, Amtscharakter u. s. w. angegeben werden soll. Matthiä, Griech. Gr. §. 274. Kühner, Griech. Gramm. §. 485. Anm. 4. Deßhalb war mir nie anstößig: „*Καὶ Ἰωάννα, γυνὴ Χουζᾶ, ἐπιτρόπου Ἡρώδου*" Luc. 8, 3; auch nicht: „*ἐπὶ Πίσωνος καὶ ἐπὶ Μάρκου Μεσσάλου ὑπάτων*", Dion. Cass. 37, 46. (Sturz. 1, 342) vgl. mit 39, 16. (Sturz. 1, 496.) 50. (Sturz. 1, 546) 40, 30. (Sturz. 1, 612.) und unzähligen anderen Stellen.

Darum trage ich denn auch kein Bedenken, auf die Gewähr der ältesten und besten kritischen Zeugen, bei Markus 2, 26. den Artikel mit Lachmann und Matthäi zu streichen, weil ich wenigstens *ὕπατος* nicht als Participium betrachten kann, und finde überhaupt keinen Grund, irgend geheimen Sinn und Bedeutung in der Stellung von *ἀρχιερεὺς* hier zu suchen. Julian in seinen Briefen nennt sich bald: *αὐτοκράτωρ καῖσαρ Ἰουλιανὸς*, bald *Ἰουλιανὸς αὐτοκράτωρ*; er schreibt immer: *Λουκιανῷ σοφιστῇ*, *Ἀρσακίῳ ἀρχιερεῖ*, *Ἀετίῳ ἐπισκόπῳ* und Aehnliches. (Vgl. Heiler's Ausgabe epist. X u. XXXVI.) Ja selbst bei den Lateinern wird die allgemeine Regel der Stellung nicht immer beobachtet. Ich bin daher der Ansicht, daß, wenn es überhaupt gestattet ist, der Präposition *ἐπὶ* eine weitere Fassung zu geben, was Fritzsche bei Matth. I, 11. mir unwiderleglich scheint bewiesen zu haben, es ganz von dem Bedürfnisse der Auslegung ohne Rücksicht auf Wortstellung bei Titulaturen abhängt, wann ihr die

weitere und wann die engere Bedeutung zu vindiciren sey. Der Sinn würde also unseres Ermessens durchaus nicht verändert worden seyn, wenn Lukas auch geschrieben hätte: *ἐπὶ Ἄννα καὶ Καΐφα ἀρχιερέων.* —

Demnach wäre auch hier eine ganze Periode, nämlich die Zeit um Anna bis Kaiphas und also auch was dazwischen liegt, gemeint. Es werden aber gerade die zwei hervorstechendsten Namen genannt, weil sie natürlich am leichtesten und besten an den ganzen Zeitcharakter erinnern. Uebrigens finden wir noch zu bemerken, daß unsere Ansicht vom Hohenpriesterthume die oben ausgesprochene ist, obgleich wir sorgfältig Alles geprüft haben, was verschiedene Auctoren, Seldenus, Boldich, besonders Sigonius in Ugolini's thes. antiqq. Bd. 3. 4. 9. 10. 11. 12. 13. hierüber beigebracht haben.

XVII.

Τὸ ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.
Matth. VI, 11. Luc. XI, 3.

Es erregt billig Bedenken, wenn nach so mancher Dekade von Heroen philologischer und theologischer Gelehrsamkeit, von Origenes bis auf Fritzsche, Olshausen und Tholuck herab, welche alle über *ἐπιούσιος* geschrieben haben, über das alte Thema ein neuer Schriftsteller auftritt. Ich erkläre daher zum Voraus, daß ich nichts Neues beabsichtige, sondern nur Frieden in der Auslegung, und daß ich nur wenige Worte zu sagen habe. Voraussendend, daß die Schwierigkeit des Hiatus durch die tholuck'sche Vergleichung mit *περιούσιος* um gar nichts gemildert worden ist — denn in *περιούσιος* konnte nach festen Sprachgesetzen nie eine Elision stattfinden — deuten wir nur darauf hin, daß die Bedeutung gar nicht durch den Gegensatz in der Ableitung von *ἐπιέναι* und *ἐπεῖναι* geändert wird, und daß man also, weil man im Resultate zusammentrifft, über den Weg dazu immer verschiedener

Ansicht bleiben möge, weil es nie gelingen wird, den geheimen Gedankengang der Evangelisten bei der Herleitung des Wortes zu ermitteln, zumal nach bewiesener Sprachanalogie zwei Bildungswege, natürlich beide mit einigen Variationen, möglich sind. Es ist bekannt, was ἡ παροῦσα heißt, auch was heißt ἡ ἐπιοῦσα. Der herankommende Tag ist der nächst herankommende Tag; die herankommende Stunde ist die nächst bevorstehende. Die Endung ιος drückt aus, was dazu gehört. (Vgl. Kühner, ausführliche Gr. Grammat. §. 375. 376.). Ἄρτος ἐπιὼν (aus ἐπὶ und ὢν oder aus ἐπ' ἰὼν) würde demnach heißen: panis qui adest vel proxime abest, und sonach ἄρτος ἐπιούσιος, quod pertinet ad panem, qui iam adest vel proxime abest. Daß aber hier schon vorhandenes Brod oder ganz nahes Brod die nächste Brodzeit = Mahlzeit bezeichne, bedarf wohl keines Beweises. —

Sollen wir also für Brod auf den nächsten Tag beten? Gewiß nicht, da Christus ausdrücklich die Sorge auf den nächsten Tag verbietet; aber beten sollen wir, daß Gott uns, wenn wir Hunger haben, sättigen möge, demnach nur für das nächste Bedürfniß. Also kommen wir auf einem ganz andern Wege an demselben Ziele an, das Tholuck, nur sprachlich nicht gerechtfertigt, errungen, und verfolgen den fritzsche'schen Weg, ohne, wie er, nahe am Ziele, dasselbe zu verfehlen. Ich hätte nun wohl noch Mancherlei zu sagen, aber ich will mein Versprechen halten.

XVIII.

Ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. Ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· Ἀκολούθει μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. Matth. VIII, 21. 22. Luc. IX, 57.

Man irrt, wenn man vermuthet, es sey von mir zunächst auf Erklärung der letzteren Worte, welche trotz ih-

rer Einfalt schon so viel zu reden gegeben haben, abgesehen. Vielmehr der ganze Sachverhalt hat meine Aufmerksamkeit erregt. Zunächst betrachten wir das Verhältniß des Matthäus zu Lukas.

Bekanntlich ist in der neueren Zeit nicht selten und von gewiegten Männern die Behauptung geltend gemacht worden, daß Lukas hinsichtlich innerer Glaubwürdigkeit durch größere Wahrscheinlichkeit seiner Erzählung dem Matthäus vorzuziehen sey. Einen für den ersten Anblick treffenden Beweis dieser Ansicht liefert auch unsere Stelle [a]); denn bei Matthäus werden zwei Ereignisse, welche durch ihren Gegensatz an einander erinnern, beide ohne alle Einleitung und Angabe näherer Veranlassung an einander gereiht. Das Abrupte in der Darstellung springt alsbald in die Augen, und bei dem zweiten Ereignisse (V. 21 ff.) werden selbst die befangensten Harmonisten, auch ohne alle Rücksicht auf Lukas, keinen Anstand nehmen, einzugestehen, daß es höchstwahrscheinlich nur seines Inhaltes, keinesweges chronologischer Rücksichten wegen hier seine Stelle gefunden habe. Denn welche Unwahrscheinlichkeit, daß auf dem ganz kurzen Wege von Kapernaum bis an den See (vgl. Matth. VIII, 14. mit 5 und 18. und mit den Parallelen bei Luk. und Markus) die beiden von V. 19 — 22. erzählten Ereignisse vorgefallen seyen! Man kann daher nicht umhin, die Spalte in der Darstellung zu erkennen.

Wie aber bei Lukas? Dem ersten Anscheine nach ist

---

a) Vgl. Olshausen, Commentar Th. 1. (2. Ausg.) S. 287. „Die Worte Matth. 8, 19 — 22. bilden übrigens mehr eine Einleitung, als daß sie in den Gang der Erzählung hineingehörten. Lukas hat sie später (9, 57 ff.) in genauerem Zusammenhange und mit mehr innerer Ausbildung behandelt; wir verweisen daher rücksichtlich der Erklärung auf diese Stelle." Derselbe S. 590. „Sehr passend erscheint in einem Reiseberichte das recht aus unmittelbarer Anschauung der Verhältnisse hervorgegangene kleine Stück, das jetzt folgt." Olsh. meint unsern Abschnitt.

hier Alles natürlich und wohlgefügt. Denn anstatt auf einige Spannen Weges zwei so eigenthümlich contrastirende Vorfälle zusammen zu drängen, setzt er sie in einen Reisebericht, welcher eine unbestimmt lange Zeit umfaßt; anstatt das zweite Ereigniß dem ersten einfach anzureihen, schickt er die einleitende Bemerkung voraus, daß die an einen Gewissen gerichtete Aufforderung Jesu zur Nachfolge dessen Bitte und die weitere Antwort Jesu veranlaßt habe.

Ganz anders jedoch gestaltet sich unser Urtheil bei näherer Betrachtung. Denn da man in der neueren Zeit selbst bei entgegengesetzten dogmatischen Grundansichten nur die wörtliche Auslegung der Worte *θάψαι τὸν πατέρα* für zulässig hält — und, wie mir scheint, mit Recht —, so entsteht die Frage, wie wir uns den Vorgang selbst zu denken haben.

An sich sind zwei Möglichkeiten, von welchen die eine die andere ausschließt. Es war nämlich der ἕτερος entweder schon früher bei Jesus gewesen, oder nicht. Setzen wir das Letztere, so muß angenommen werden, daß er eben Jesu auf dem Wege begegnet sey und dazu, wenn wir nicht etwa annehmen wollen, daß ihm gleichzeitig die Nachricht von dem Tode seines Vaters gebracht worden, — eine Annahme, die ihrer unnatürlichen Willkürlichkeit wegen gewiß nicht gemacht werden wird — daß er entweder auswärts war, als er diese Nachricht erhielt und also eben da er von Jesu zur Nachfolge aufgefordert wurde, nach Hause eilte; oder daß er bei dem Tode seines Vaters wirklich zu Hause war, aber doch zu Jesus herausging, um nach Matth. sich ihm selbst als Schüler zu offeriren oder wenigstens Jesu die Aufforderung zur Nachfolge möglich zu machen.

Alle diese Möglichkeiten sind theils höchst unwahrscheinlich, theils völlig unzuläſſig und mit Sitten und Gebrauch der Hebräer unvereinbar. Denn gesetzt, er war auswärts, als er die Nachricht von seines Vaters Tode empfing, und

eilte eben nach Hause, wer mag glauben, daß Jesus den eben Vorbeieilenden angeredet und zur Nachfolge aufgefordert, oder gar, daß sich derselbe bedingt (d. h. nach Bestattung seines Vaters) selbst angeboten habe? Letzteres ist so unnatürlich, daß es keiner Bemerkung bedarf; Ersteres dagegen verwerfen wir nicht etwa aus dem jetzt zur Mode gewordenen, auf einer flachen Ansicht von der Person Christi beruhenden Grunde, er habe so schnell die Berufungswürdigkeit des Trauernden nicht erkennen können — denn es ist uns kein Zweifel, daß das Auge Christi tiefer und schneller sah, als das blöde und kurzsichtige menschliche Auge dringt —, sondern er konnte bei dem Berufenen in diesem Nu unmöglich den Willen und die Möglichkeit des Entschlusses zur Nachfolge voraussetzen. War aber der in Leid Versetzte zu Hause, wie kam er dazu, die Trauer und die Sorge um den Verblichenen zu unterbrechen? Etwa aus Neugierde oder aus Sehnsucht nach dem Messias? Ersteres nicht, weil solche Menschen Jesus nicht brauchen konnte und die jüdischen Trauergesetze gewiß nicht so leicht übertreten wurden; das Andere nicht, weil es zu sehr mit menschlicher Natur und Gewohnheit streitet, und Beides zugleich auch nicht wegen der Trauergesetze. Maimonides, Efel cap. VII, §. 5. „Lugens diebus tribus primis non procedit, neque ad domum lugubrem aliam." Vgl. Geierl de Hebraeorum luctu librum (ed. 2.), cap. XVII. §. 3. p. 323. 324.

Hoffentlich wird uns nun der Vorwurf der Willkür nicht mehr treffen, wenn wir uns dafür entscheiden, daß der ἕτερος schon seit einiger Zeit im Gefolge Jesu war, ehe der hier erzählte Vorfall sich ereignete. Ohne einiges Gewicht auf die Tradition bei Clemens von Alexandrien zu legen, daß Philippus, der Apostel, der Bittende gewesen, versuchen wir wieder die Annäherung an die historische Wahrheit durch Ausmittelung des historisch Wahrscheinlichen.

Erstens spricht Matthäus nicht von einem ἕτερος schlechtweg, sondern von einem ἕτερος τῶν μαθητῶν. Daraus ist klar, daß wenigstens er unsere Ansicht theilt, daß der ἕτερος sich schon früher im Gefolge Jesu befand; Lukas dagegen redet hier schlechtweg von einem ἕτερος, wie oben von einem begegnenden τίς.

Ohne uns mit vergeblichen Versuchen der Vereinigung abzumühen, müssen wir bei diesem Differenzpunkte uns unbedingt für Matthäus erklären. Es steht nämlich fest, daß der ἕτερος schon länger bei Jesu war, als er die Worte sprach: ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. Ist dieß richtig, so ist unbegreiflich, wie Jesus zu ihm sagen konnte: ἀκολούθει μοι; denn wiewohl ich zugebe, daß Jesus mit diesen Worten mehr sagt, als, was Fritzsche meint, werde mein Reisebegleiter, so ist doch gewiß, daß diese Worte auch nicht einfach heißen: werde mein Schüler, sondern: schließe dich an mich an, sey und bleibe mein Begleiter, in dem Sinne, wie die jüdischen Rabbinen Begleiter hatten. So aber konnte er zu einem seiner bisherigen Begleiter ohne vorherige Veranlassung, d. h. ohne dessen ausgedrückten Wunsch, ihn für einige Zeit oder für immer zu verlassen, nicht sagen. Bei Matthäus steht dagegen dieses ἀκολούθει μοι an der geeignetsten Stelle; denn dort spricht Jesus gerade, nachdem Jener die Bitte der Entlassung zur Bestattung seines Vaters vorgetragen hatte. Daher hat man sich zu denken, daß der ἕτερος die Nachricht von dem Ableben seines Vaters in der Begleitung Jesu empfing, und hat die Erzählung der inneren Wahrheit nach der des Lukas vorzuziehen.

Wie schon oben bemerkt, bürgt dieß keineswegs für gerechte chronologische Ordnung, welche wir bei Matthäus überhaupt nicht finden und bei Lukas oft scheinbar durch ähnliche Kunstgriffe des geübteren Schriftstellers, wie derjenige, wodurch er den Exegeten bisher eine vorzüglichere

Anerkennung in unserer Stelle abgedrungen hat. — Aber war denn auch Genauigkeit in solchen Anekdoten möglich? Die Sache behielt Jeder. Allein in einem so kurzen und an einander ähnlichen kleinen denkwürdigen Vorfällen so reichen Leben wie Jesu, besonders bei seinen fortwährenden Reisen und häufigen Berührungen derselben Gegenden und Oerter, war chronologische Genauigkeit ohne Tagebücher nicht gedenkbar.

Was zuletzt die Auffassung der Worte *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς* anlangt, so schaudert allerdings der an ehrwürdigen Gewohnheiten, den Bildern erblich frommer Denkweise und Kindespflicht hängende Mensch bei der fast übermenschlich hohen Forderung des Herrn. Wie tief begründet aber eine solche unbeschränkte Aufopferung auch der heiligsten Gefühle und Vorurtheile in der Lehre Jesu sey, wie bei ihm alle Pflichten in der einen des unbedingten Hingebens ans Himmelreich aufgehen, zeigt außer der Bergpredigt vorzüglich auch sein Benehmen, als Mutter und Brüder einst Zutritt zu ihm verlangten a). Doch selbst die schwindelnd hohe Kühnheit der Forderung gibt Beweis, daß sie nur an einen länger Vertrauten ohne Wahnsinn gerichtet werden konnte, an einen Jünger, der wenigstens nicht ohne Ahnung war von der ausschließenden Bedeutung des Reiches Gottes. Und so sind wir denn genöthigt, die unglückliche fritzsche'sche Auslegung: „laß die Todten sich unter einander selbst begraben" zurückzuweisen und die Beziehung der Worte *ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν* auf Anhänger des weiteren Schülerkreises für zu beschränkt zu erklären b); denn an einen

---

a) Man vergleiche, was von mir in dem 2. Bändchen meiner Abhandlung de quatuor evangeliorum canonicorum origine. Gissae 1823. p. 66. angemerkt worden ist.

b) *Νεκροὶ* beide Mal eigentlich genommen in dem Sinne: non esse,

Jünger des weiteren Kreises richtete Christi Lehrweisheit diese Worte gewiß nicht, weil er von einem solchen durchaus nicht verstanden werden konnte und weil es nur einem Charlatan ansteht, in dunkeln Floskeln Unreife zu necken. Allein, entgegnet man, die Worte bei Matthäus gestatten nichts Anderes! Ich leugne! Man bringe den Beweis, daß *μαθηταὶ* nothwendig immer auf einen oder den andern der zwei Jüngerkreise Christi bezogen werden müsse, nie beide Kreise umfasse, d. h., daß hier, weil oben ein *γραμματεὺς* genannt ist, welcher doch unstreitig nur zum weiteren Jüngerkreise gezählt werden konnte, nicht ein Mitglied des Zwölferkreises unter dem *ἕτερος τῶν μαθητῶν* verstanden seyn könne. Mir scheint ein solcher Beweis unmöglich.

Darum gewinnt aber nun auch die historische Tradition bei Clem. Alex., daß Philippus der *ἕτερος* gewesen sey, für mich den höchsten Grad historischer Wahrscheinlichkeit, und die fritzsche'sche Conjectur, daß die Sage den Philippus darum ergriffen, weil man *μαθηταὶ* von den Zwölfen verstanden, ist jetzt völlig haltlos, wiewohl auch schon vorher nicht zu enträthseln war, warum die Sage nicht eben so gut jeden Andern aus der Zahl der Zwölf gewählt haben konnte. Mir klingen die Worte des Clemens nichts weniger als sagenhaft. „*Κἂν συγχρήσωνται τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ, λέγοντος τῷ Φιλίππῳ· Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς· Σὺ ἀκολούθει μοι.*"

---

quod ab itinere secum faciendo cura mortui, qui a quovis aeque recte efferri possit, absterreatur, hac paradoxa sententia monuit: sine mortuos suos mortuos [= suae sortis homines] sepelire nec refer hoc officium ad viventes.

Recensionen.

1.

Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen. Von Karl Vogt, Licentiaten der Theologie u. s. w. Erster Theil. Neoplatonische Lehre. Berlin, bei F. A. Herbig. 1836.

Vor einiger Zeit hat Ref. in diesen Blättern eine Schrift angezeigt, welche das Verhältniß des Platon zum Christenthume zum Gegenstande hat. Die vorliegende behandelt ein ähnliches Thema; fast als eine Fortsetzung jener könnte sie angesehen werden; wir finden aber hier den Platonismus schon in einer nähern Berührung mit dem Christenthume; er steht ihm unmittelbar zur Seite. Fast alle geistige Thätigkeit der Zeit, in welche wir versetzt werden, nehmen diese beiden in Anspruch; nicht ohne gegenseitige Reibung können sie abkommen. Doch ist auch der Platonismus, der so einen Kampf mit dem Christenthume beginnt, nicht mehr der alte; schon hat er sich verändert; bald, je mehr er seinen Kampf fortsetzt, um so merklicher wird er sich umgestalten. Vom Christenthume glauben wir, daß es die Kraft besitze, immer neu zu seyn und immer das alte.

Doch nur den Beginn des Streites zwischen dem neuen Platonismus und dem Christenthume behandelt vorliegende Schrift. Sie geht nicht über den Plotin hinaus. Da hat sie vom wirklichen und offenbaren Streite nur ein Vorspiel zu erzählen, aber auch die Grundlage des gan-

zen spätern Verlaufs darzulegen, die Kraft und Rüstung der einen Partei, ihren Gegensatz gegen die andere. Da dieß in einer ganz passenden Weise vom Verf. ausgeführt worden ist, so hoffen wir, daß er seinem Versprechen gemäß auch das Weitere vollenden wird bis zu der trügerischen Abkunft, welche der Name des Dionysius des Areopagiten im Titel errathen läßt.

Doch auch schon in dem Umfange, in welchem die Schrift uns jetzt vorliegt, bildet sie für sich eine dankenswerthe Gabe. Da schon oft in unsern Zeiten beiläufig das Verhältniß der neuplatonischen Philosophie zum Christenthume berührt worden ist, da so viele, oft ziemlich unbestimmte Reden über den Platonismus oder Neoplatonismus der Kirchenväter gehört worden, da überdieß Plotin's Schriften selten zu erlangen [a]) und, wenn erlangt, noch schwerer bis zum genügenden Verständnisse zu studiren sind, so ist es für das theologische Publicum eine sehr passende Gabe, daß in dieser Schrift kurz, aber genügend die Philosophie dieses ersten Neuplatonikers — der Zeit und dem Range nach — so weit sie auf die Theologie Bezug hat, auseinandergesetzt und fast nur mit seinen eigenen Worten zu geordneter Uebersicht gebracht wird. Zwar gibt die Schrift nicht viel Neues und Mancher möchte sie daher vornehm bei Seite schieben, aber in dieser Sache war auch nicht viel Neues zu geben, da diese Dinge oft unter uns besprochen worden sind, und leicht war es denn doch keineswegs, den Plotin richtig zu verstehen und aus der Verworrenheit seiner fragmentarischen Aufsätze eine lichtvolle Ordnung herzustellen. Dieß Verdienst darf der Verf. in Anspruch nehmen.

---

a) Diesem Uebelstande ist jetzt durch die mit so großem Aufwande von Fleiß und Gelehrsamkeit ausgestattete Creuzersche Ausgabe des Plotin abgeholfen.

D. Red.

Er hat sich, wie er in dem kurzen Vorworte angibt, zur Aufgabe gemacht, den Plotin aus ihm selbst darzustellen und die Manier zu vermeiden, welche eine Lehre nur durch Einschiebung fremdartiger Gedanken und durch Correction nach dem Maßstabe jetziger Wissenschaft zu erläutern weiß. Dieß Streben ist im Ganzen lobenswerth, jedoch nicht überall anwendbar, wie denn auch der Verf. hie und da selbst zu sprechen und dem Plotin nachzuhelfen genöthigt gewesen ist. Besonders wenn man nicht für Meister schreibt, wie der Verf. sich bescheiden ausdrückt, so ist man zuweilen genöthigt, dem Leser die fremdartige Denkweise näher zu bringen, indem man nicht allein in eine neue Sprache, sondern auch in eine neue Terminologie übersetzt, wobei sich denn auch ungesucht eine Vergleichung des Alten mit dem Neuen ergibt. Vielleicht hätte in dieser Beziehung hie und da noch mehr geschehen können, als der Verf. für gut gefunden hat. Selbst dem aufmerksamen Leser ist es willkommen, durch eingestreute Winke auf Hauptpunkte, welche zur Beurtheilung seines Gegenstandes dienen, aufmerksam gemacht und dadurch zuweilen gleichsam von seinem Gegenstande auf sich selbst zurückgeführt zu werden. Die Orte, wo so etwas hätte eintreten können oder sollen, lassen sich freilich nicht mit völlig entschiedener Sicherheit angeben, da dieß zur Kunst des Schrifstellers gehört; doch wollen wir einige zur Rechtfertigung unseres Urtheils bemerklich machen.

S. 48. ist von dem obersten Principe des Plotin die Rede, welches im Vorhergehenden das Eine genannt wurde, so daß auch die Beweise, welche für die Nothwendigkeit, ein solches Princip anzunehmen, beigebracht wurden, auf den Begriff des Einen sich bezogen. Nun wird aber hier angeführt, es komme diesem Principe in Wahrheit kein Name zu; wenn man es nennen müsse, so sey der Name des Einen der schicklichste, doch auch dieser nur im uneigentlichen Sinne zu gebrauchen. Hier wäre es nun

unserer Meinung nach passend gewesen, auf der Stelle auf die mystische Richtung der plotinischen Lehre aufmerksam zu machen, von welcher erst viel später die Rede ist. Auch die Methode, in welcher die Darstellungen des Plotin sich bewegen, hätte hierbei berücksichtigt zu werden verdient, statt daß wir eine Schilderung derselben ganz vermißt haben; denn es ist hierin eins der schlagendsten Beispiele nicht zu verkennen, wie Plotin im Verfolge seiner Lehre auch die Lehrsätze wieder aufhebt, welche er durch die künstlichsten Beweise sich auferbaut hatte, und wie daher Alles, was er vorträgt, eigentlich nur ein Bestreben ist, das Unaussprechliche nicht sowohl auszusprechen, als es als unaussprechlich durch die That nachzuweisen, um dadurch aufzufordern, es in einer Weise sich anzueignen, welche eine jede verständliche Rede übersteigt. Ihm ist das Denken nur ein Mittel; nicht sowohl daß es durch Sehnsucht erzeugt werden soll, wie er sagt (s. S. 49.), vielmehr die Sehnsucht nach der Verbindung mit Gott soll durch das Denken erzeugt werden.

Ein anderes Beispiel derselben Art bietet sich uns S. 71. dar. Es wird hier das Verhältniß der Seele zur Materie nach den eigenen Worten des Plotinos auseinandergesetzt und im Verfolge der Untersuchung auch der Unterschied zwischen der intellectuellen und der sinnlichen Materie erörtert. Dabei wäre es nun unserem Erachten nach gut gewesen, den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß Plotinos durch seine Anschauungsweise dahin geführt wird, die Materie eine doppelte und in der That zweideutige Rolle spielen zu lassen, indem sie einmal als ein reines Product der Seele erscheint, alsdann aber auch wieder als eine selbständige Kraft sich darstellt, welche die Seele herabzieht und zum Bösen verleitet. Dieß ist nicht ganz übergangen, aber S. 73 und 74 nur zu flüchtig berührt worden. Die Worte des Verf. an dieser Stelle könnten leicht verführen, anzunehmen, er finde in dem Schwanken des Plo-

tinos über diesen Punkt nur „einen Schein der Zweideutigkeit", während er doch nach S. 80. darin einen wirklichen Widerspruch anerkennt. Dieser Lehrpunkt ist entscheidend für die Beurtheilung des ganzen Systems, und auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam zu machen, würden wir hier eine geeignete Stelle gefunden haben. Plotin wird durch sein Emanationssystem dahin geführt, das Herabsteigen der Seele in die Materie für etwas ihr Natürliches und Nothwendiges anzusehen, und darin findet er denn auch nichts Böses; aber er will, daß die Seele in dieser niedern Region nicht weilen, sondern in jedem Augenblicke zu sich selbst zurückkehren soll, in bewußter Freiheit über ihren eigenen Hervorbringungen gleichsam schwebend und dem anhangend, von welchem sie ihren Ursprung und ihr Wesen hat. Diesen Act der Rückkehr zu bewirken, dazu ist seine ganze Philosophie bereitet, und es setzt daher auch seine ganze Philosophie voraus, daß es ein Hinderniß gebe, welches weggeräumt werden müsse, wenn die Seele zu ihrer Heimath wieder einkehren solle. Aber in der That, seine Lehre ist unvermögend, nachzuweisen, wie ein solches Hinderniß stattfinden könne; denn da er die niedern Regionen des Seyns von den höhern Regionen als durchaus abhängig setzt, so ist die Freiheit der Seele, welche er annimmt, eine Voraussetzung, welche aus seinem Systeme heraus nicht gerechtfertigt werden kann.

Wir können den Plan des Verf. nicht tadeln, welcher sich auf die nächsten Bedürfnisse eines theologischen Publicums beschränkt hat, sonst würden wir gewünscht haben, daß er bei Betrachtung dieses Punktes auch einen Blick auf die Lehre der neuern Stoiker geworfen hätte. Die Parallele bietet sich ungesucht dar. Auch diese Stoiker verlangten, daß wir unser Werk in der Materie betreiben, aber zugleich immer das freie Bewußtseyn unserer Seele uns erhalten sollten; auch sie sahen es als möglich an, daß es verloren gehe, und bildeten ihre Lehre dazu aus, es zu

bewahren oder wiederherzustellen. Auch steht die Lehre Plotin's gewiß in geschichtlichem Zusammenhange mit der Lehre der neuern Stoiker und ist aus ihr, wenn auch nicht unmittelbar, hervorgegangen. Doch, wie gesagt, dieß aus-einanderzusetzen, würde den Verf. für seinen Plan zu weit abgeführt haben. Es sind aber in der Lehre des Plotinos noch andere geschichtliche Beziehungen, welche kurz anzudeuten uns zweckmäßig geschienen haben würde. Plotin polemisirt häufig gegen andere Lehren, ohne den Gegenstand seiner Polemik namentlich zu bezeichnen. Da dient es nun dem Verständnisse der Leser wesentlich zur Hülfe, wenn die Lehre, gegen welche die Polemik gerichtet ist, bestimmt nachgewiesen wird. An allen Orten solche Beziehungen aufzudecken, möchte vielleicht unmöglich seyn, an manchen Orten möchte es auch für den Plan der Schrift zu weitläufige Erörterungen verlangt haben; da aber doch sonst der Zweck nicht ohne Glück verfolgt worden ist, dem Verständnisse der plotinischen Schriften durch richtige Auslegung und selbst durch Conjecturen nachzuhelfen, haben wir an einigen Stellen ein paar kurze Bemerkungen vermißt, welche sogleich den Sinn der Polemik in das Licht gesetzt haben würden. So kommt S. 83. eine polemische Beziehung gegen den christlichen Glauben vor, welche auch S. 158. richtig gedeutet worden, welche wir aber auch an der ersten Stelle schon bemerkt zu sehen gewünscht hätten. Eben so hätte S. 121 und 122 die Polemik gegen die aristotelische Lehre bemerkt werden können.

Von den polemischen Beziehungen bei Plotin hat der Verf. natürlich seiner Absicht gemäß das, was gegen das Christenthum gerichtet ist, nicht übergehen können. Er wirft hierbei die Frage auf, warum seine Polemik sich vorzugsweise gegen die Gnostiker gerichtet habe, die kirchliche Theologie aber nicht ausdrücklich zum Gegenstande derselben gemacht worden sey. Dieß leitet er theils aus zufälligen Berührungen her, in welche er nach Porphyrios mit

Gnostikern gekommen war, theils aber auch und vorzüglich daraus, daß im Gnosticismus die christlichen Ideen karikirt erschienen wären und so weit mehr Stoff und Reiz zur Widerlegung ihm dargeboten hätten, als die kirchliche Theologie in der wissenschaftlichen Form der damaligen Zeit. Der Gnosticismus möchte ihm als die ärgste Ausgeburt der im Christenthum enthaltenen Irrthümer erschienen, die wissenschaftliche Theologie der damaligen Zeit seiner Denkweise in manchen Punkten weniger zuwider gewesen seyn, wodurch doch der Verf. keineswegs leugnen will, daß sich eine größere Verwandtschaft zwischen Plotin's System und manchen Modificationen des Gnosticismus finde, als zwischen jenem und der kirchlichen Theologie. S. 142, 143. Wir bedauern, daß der Verf. hierüber sich nicht weitläufiger erklärt hat, können jedoch auch beim Zweifel über einige Punkte seiner Meinung derselben nicht völlig beistimmen. Unter der kirchlichen Theologie in der wissenschaftlichen Form, zu welcher sie sich damals ausgebildet hatte und welche am meisten Plotin's Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen konnte, versteht er wahrscheinlich die Theologie des Origenes. Denn nur von dieser könnte gemuthmaßt werden, daß Plotin einigermaßen mit ihr sich befreunden mochte. Ist aber diese unter jenen Worten zu verstehen, so stellt sich die Sache ganz anders; es ist alsdann die Frage, warum Plotin nicht gegen den Origenes, gegen eine einzelne Person polemisirt habe. Denn die Theologie des Origenes, wie er sie in seiner Schrift über die Principien entwickelt hatte, ist nie kirchlich gewesen und hatte zur Zeit des Plotinos nur eine persönliche Bedeutung. Es versteht sich aber von selbst, daß eine solche Frage, wenn historische Angaben fehlen, gar nicht, auch nur muthmaßlicher Weise beantwortet werden kann. Selbst wenn man annimmt, daß Origenes Schüler desselben Ammonios gewesen, dessen Schüler auch Plotin war, bleibt es wahrscheinlich oder möglich, daß dieser von jener

Schrift nichts wußte. Den Hauptgrund, weßwegen Plotin die kirchliche Theologie der damaligen Zeit keiner Widerlegung würdigte, scheint uns der Verf. nicht angeführt zu haben. Er liegt wohl darin, daß sie ihm als eine durchaus unwissenschaftliche Vorstellungsweise gemeiner Leute erschien. Er ist Verächter des praktischen Lebens; was er von Dingen dieser Welt werth hält, liegt allein im Gebiete der wissenschaftlichen Thätigkeit; von dieser Seite mußte ihn selbst die Lehre des Origenes, wenn er sie gekannt haben sollte, zurückstoßen; nur die gnostische Vorstellungsweise mit ihrem Gegensatze zwischen psychischen und pneumatischen Menschen, mit ihrer Emanationstheorie, die aber von der seinigen abweicht, konnte er als etwas ansehn, was mit dem Kreise seiner Bestrebungen gewissermaßen auf gleichem Boden stehe und daher bekämpft zu werden verdiene. Von dem Standpunkte seiner Gesinnung aus mußte er sich dagegen für berechtigt halten, die kirchliche Lehre der Christen mit solchen kurzen Bemerkungen abzufertigen, wie die, welche oben berührt worden ist, und andere, welche der Verf. von S. 143 an weiter anführt.

Wir berühren hiermit das Verhältniß des Plotinos zum Christenthum, über welches wir noch einige Bemerkungen mittheilen wollen. Der Verf. räumt, indem er den Ficin und Steinhardt bestreitet, dennoch ein, daß Plotin der christlichen Wahrheit sich genähert und von christlichen Ideen berührt worden sey. S. 139. Anm. Wir können dieß nur in einem sehr beschränkten Sinne zugestehen, wenn nämlich die Rede ist von einzelnen Lehrpunkten, die zufällig mit christlichen Lehren Aehnlichkeit haben, aber auch diese Aehnlichkeit nicht einmal behaupten, wenn man auf die Motive derselben zurückgeht. Vergl. S. 135. Seiner Gesinnung, seiner ganzen Denkweise nach ist Plotin durchaus ein Heide. Dieß verkennt auch der Verf. nicht, wenn er S. 136. f. bemerkt, daß ein Fortschreiten der Mensch-

heit im Ganzen in geschichtlicher Entwicklung zum vollkommenen Ziele, was mit dem Glauben an die geschichtliche Erscheinung des Erlösers nothwendig gesetzt werden müsse, von Plotin nach seiner Lehre von dem sich beständig gleich bleibenden Processe der Weltentwicklung nicht angenommen werden könne, daß ihm daher der Begriff des die Welt überwindenden Gottesreiches durchaus widerwärtig sey und daß sein Trost nicht in der Hoffnung des Zukünftigen, sondern in der Resignation liege. Wir fügen hierzu nur noch ein paar Bemerkungen. Die Hoffnung des Zukünftigen scheint uns ein so wesentlicher Punkt der Religion zu seyn, daß wir sie auch den Heiden, wenn diese anders auch Religion hatten, nicht ganz absprechen möchten, aber sie hatten nur nicht die rechte Hoffnung, die Hoffnung auf die geschichtliche Entwicklung zum vollkommenen Ziele; diese ist allein dem Christenthume eigen. Es bezeichnet nun aber recht entschieden den Verfall der alten heidnischen Religionen, trotz aller künstlichen Stützen, welche man ihnen unterlegte, daß in der Zeit der Verbreitung des Christenthums die Hoffnung auf die Zukunft im weltlichen Leben immer mehr sank und nur noch eine wehmüthige Erinnerung an die Vergangenheit, an den Glanz früherer Zeiten, an den Ruhm der Vorfahren zurückblieb. Dieß ist die natürliche Folge davon, daß die alten Religionen auf dem alten Volksthume gegründet waren, welches im Begriffe war abzusterben. Hiervon haben wir die stärksten Zeichen in den Lehren der Neu-Platoniker, welche zuletzt auch in der Philosophie ihre Stütze in der Ueberlieferung der Alten, in der goldenen Kette der Philosophen suchten. Auch in diesem Punkte finden wir schon den Plotin, so wie vor ihm andere Philosophen der Verehrung des Alterthums sich zuwenden. S. S. 148. Er ist darin in einem entschiedenen Gegensatze gegen das Christenthum. Unsere zweite Bemerkung betrifft die Resignation, welche dem Plotin zugeschrieben wird. Es könnte scheinen, als wenn

er in dieser Rücksicht weniger der alten Trostlosigkeit sich angeschlossen hätte, als z. B. ein Aristoteles, ja selbst ein Platon, denn er läßt uns doch eine Anschauung Gottes hoffen, welche uns völlige Befriedigung gewähren soll. Allein wer die Richtigkeit dieser Hoffnung in der Weise, wie sie realisirt werden soll, bedenkt, der wird demungeachtet des Vrfs. Bemerkung nicht tadeln. Wenn in irgend einem Punkte die allgemeinen Grundsätze des Plotinos mit dem Christenthume eine Verwandtschaft haben, so ist es freilich in diesem; aber wo sich feindliche Elemente berühren, da zeigt sich auch am entschiedensten ihr Gegensatz. Der Weg, welchen das Christenthum zum Schauen Gottes führt, ist völlig dem Wege Plotin's entgegengesetzt. Nicht in einer kirchlichen Gemeinschaft, beruhend auf einer historischen Grundlage, auf einem Werke der Erlösung, will er ihn wandeln, vielmehr sich zurückziehend von aller Welt und ein einsames Leben führend, in sich verschlossen, seine Sinne verschließend, keinem thätigen Forschen nach den Wegen Gottes in dieser Welt sich hingebend, die Hände ruhig in den Schooß legend, von jeder praktischen Thätigkeit fern, damit er mit dem Reinsten der Vernunft das Reinste erblicken könne. Hierin ist allerdings eine Resignation, eine völlige Resignation auf das ganze thätige Leben, welches kein Fortschreiten in sich enthält, sondern nur ein Rückschreiten ist.

Wenn wir nun in diesem Punkte dem Verf. vollkommen beistimmen können, so ist es doch nicht völlig so mit einem andern Punkte, in welchem er die christliche Denkart mit der Lehre Plotin's vergleicht und welchen wir um so weniger übergehen können, je wahrscheinlicher er in demselben die Zustimmung Vieler finden wird. Er findet S. 135. die Eigenthümlichkeit des Heidenthums darin, daß es das göttliche Wesen nicht als den in sittlicher Persönlichkeit frei schaffenden Urheber der Welt erkennt, daß ihm das Bewußtseyn von der Erhabenheit einer solchen Persön-

lichkeit über die Natur verschwunden ist. Diese Eigenthümlichkeit des Heidenthums findet er auch in der Lehre Plotin's und mehrmals kehrt er auf diesen Punkt zurück, daß Plotin eine abstracte Einheit an die Spitze der Welt setze, welche die bewußte Persönlichkeit Gottes aufhebe, daß sein Gott nur den abstracten, durch und durch bestimmungs- und prädicatlosen Vollkommenheitsbegriff bezeichne, nicht die absolute, sich in sich selbst zur Persönlichkeit bestimmende Einheit. S. 51, 92. Es scheint uns in dieser Weise, Heidnisches und Christliches einander entgegenzusetzen, theils eine nicht zu billigende Vermischung polemischer Bestimmungen zu liegen, welche uns neuerdings mehrmals vorgekommen ist, theils ein Festhalten solcher polemischen Bestimmungen, als wenn sie, gesondert von ihrer polemischen Bedeutung, einen dogmatischen Werth in Anspruch nehmen dürften. Was das Erste betrifft, so wissen wir, daß seit F. H. Jacobi's Polemik gegen den Pantheismus großer Werth auf den Begriff eines persönlichen oder auch lebendigen Gottes gelegt worden ist, welchen man dem abstracten Gotte der Pantheisten entgegengesetzt hat. Wiewohl wir es nun besser finden würden, dem abstracten Gott in einem reinen Gegensatze den concreten Gott entgegenzustellen, so wollen wir doch jene Polemik nicht tadeln und lassen uns daher auch wohl ihre Ausdrucksweise gefallen. Nun hat man aber auch wohl den heidnischen Polytheismus auf den Pantheismus zurückführen wollen, und indem man auf die Beschränktheit der polytheistischen Götter sah, hat man den allmächtigen und absolut freien Gott des Christenthums dem abstracten und beschränkten Naturgotte der Heiden entgegengesetzt. Dieß heißt ohne Zweifel sehr verschiedenartige Vorstellungsweisen, sehr verschiedene Entwickelungsstufen der Geschichte untereinander wirren. Möge der Polytheismus hervorgegangen seyn aus dem Pantheismus oder nicht, so bleibt er auf jeden Fall doch wenigstens eine Weise der Religion, welche schon

in eine andere Entwickelungsreihe eingeschritten ist und daher auch einen andern Charakter angenommen hat, als jener. Der Polytheismus leugnet keinesweges die Persönlichkeit, das Bewußtseyn und den Willen seiner Götter oder auch seines obersten Gottes, vielmehr in der Form, in welcher wir ihn bei Griechen und Römern finden, setzt er sie ausdrücklich voraus; nur die Allmacht der Götter kann er nicht im vollen Sinne des Worts behaupten. Wenn man nun von diesem religiösen Bewußtseyn aus zur Philosophie kam und da die Nothwendigkeit eines Gottes erkannte, so konnte man wohl nicht leicht Veranlassung finden, die Idee eines persönlichen Gottes, insoweit sie wissenschaftlich denkbar ist, aufzugeben. So hat sie Aristoteles entschieden behauptet, um nicht den Sokrates und Platon zu erwähnen. Man kann daher nicht sagen, daß dem Heidenthume der Gedanke eines persönlichen Gottes ganz fremd gewesen sey; dagegen liegt es in der Natur des Polytheismus, eine Beschränktheit Gottes oder der Götter zu setzen, indem ihm das Reich der Götter in Spaltung erscheint. Dieß haben selbst die Philosophen des Alterthums nicht zu überwinden gewußt und den Dualismus, auf den jene Vorstellungsweise consequent durchgeführt leiten würde, nur auf verschiedene Weise zu verhüllen gesucht, weil er auch schon einer oberflächlichen Auffassungsweise als dem Begriffe Gottes zuwiderlaufend sich darstellt. Eine dieser Weisen verfolgt die Ansicht, daß in Gott selbst das zweite Princip liege, welche das erste beschränkt, die Natur, welche dem Willen entgegengesetzt ist. Diese Ansicht beherrscht auch den Plotin, wenn er die Emanation aus Gott als einen nothwendigen Proceß, welcher zum Schlechtern fortschreitet, zu schildern sich gezwungen sieht. Da kann man nun wohl sagen, daß der Gott des Plotin nicht über der Natur erhaben sey, aber er ist deßwegen weder der Persönlichkeit entblößt noch abstract, sondern eine aus Natur und Vernunft gemischte Einheit, welche aus lebendigem

Triebe die Welt der Geister und der Seelen producirt; ein solches Wesen kann man nicht abstract nennen. Doch diese Ansicht kann Plotin auch nicht festhalten, weil Gott als das Vollkommene ihm als ein Wesen erscheint, welches über jede Nothwendigkeit erhaben ist, und in dieser Reihe der Betrachtung nähert sich Plotin denn allerdings der pantheistischen Ansicht, welche man als die Lehre vom abstracten Gotte bezeichnet hat. Uns scheint, als wenn der Verf. diese beiden Punkte nicht genug unterschieden hätte oder gar der Meinung wäre, daß sie ein gemeinsames Princip hätten, während sie vielmehr mit einander in Streit stehen. Der Ansicht, daß Gott beschränkt sey durch ein anderes Princip oder durch die Natur in ihm, steht die Lehre von der Schöpfung aus Nichts entgegen; der Ansicht von der pantheistischen Einheit Gottes, welche alle Vielheit ausschließt, hat man die Lehre von der Persönlichkeit Gottes entgegengesetzt. Aber es sollte wohl von beiden Lehren anerkannt werden, daß sie nur polemische Bedeutung haben. Dieß scheint der Verf. wenigstens in Hinsicht auf die Lehre von der Persönlichkeit Gottes nicht zu thun, wenn er dem Plotin vorwirft, daß sein Gott nur den abstracten, durch und durch bestimmungs- und prädicatlosen Vollkommenheitsbegriff bezeichne. Daß Gott unter keine Bestimmung, unter kein Prädicat falle, ist eine Lehre, welche von den orthodoxesten Kirchenvätern und Scholastikern vertheidigt wird; sie muß sich wohl mit dem Christenthume vereinigen lassen. Dagegen die Lehre, daß unser Gott ein persönlicher Gott sey, ist von neuerem Datum; sie muß sich auch die wesentlichsten Einschränkungen gefallen lassen. Die Dreieinigkeitslehre hat bekanntlich eine ganz andere Fassung. Doch der Verf. würde uns vielleicht entgegnen, er habe in dieser Schrift auch nur andeuten können, nicht aber behaupten wollen, und so möge es denn auch uns erlaubt seyn, hiermit nur anzudeuten, daß der von uns berührte Punkt in der vorliegenden Schrift

eine Fassung erhalten hat, welche ihn nicht über alle Anfechtungen hinwegsetzt.

H. Ritter.

2.

Alttestamentliche Studien, herausgegeben von Ludwig König, Garnisonprediger in Mainz. 1s Heft. Authentie des Buches Josua. Neues, rheinische Buchhandlung. 1836.

Auch die Untersuchungen über das Buch Josua sollen, wie es scheint, ihren Kreislauf gehen, wie die über den Pentateuch, und nachdem die Abfassung dieses Werks in die Zeiten des Exils verlegt worden, und man versucht hat, eine Menge von Fragmenten nachzuweisen, die der endlichen Redaction unseres Werkes zu Grunde liegen sollen, erhebt sich jetzt ein Gelehrter, der, wie früher Ewald bei der Genesis that, sich bemüht, zu zeigen, daß das Buch Josua von einem Verfasser herrühre, der keine vor ihm vorhandenen schriftlichen Denkmale benutzte, und daß dieser Verfasser Josua selbst sey, wo dann natürlich XXIV, 29—33. als späterer Anhang erscheinen. Die erste Behauptung, daß das Buch Josua nur Einen Verfasser habe, sucht Herr König zu begründen durch die Nachweisung des Zusammenhangs des Inhalts und der Einheit des Geistes, die sich in unserer Schrift finden, p. 4—11., und Rec. gesteht, daß dieses Herrn K. sehr gelungen ist; darauf geht der Verf. zur Lösung der Widersprüche über, p. 18. u. ff., die andere Gelehrte im Buche Josua gefunden haben und aus denen sie auf verschiedene unserer Schrift zu Grunde liegende Quellen schlossen. Hierin scheint der Verf. nicht immer glücklich zu seyn, doch hebt er, wenigstens für mich genügend, den seyn sollenden Widerspruch zwischen X, 40—42. und XI, 16—23., zwischen XI, 8. und XIII, 6., zwi-

schen XII, 12. 16. 21. 23. und Richter I.; auch was XV, 63. und XVIII, 28. von Jerusalem erzählt wird, hat Herr K. gehörig beleuchtet. Nur hätte zu XV, 63. noch bemerkt werden sollen, daß dort der Text nicht ganz unverdächtig ist, wie aus der Vergleichung mit den LXX hervorgeht, so daß vielleicht der scheinbare Widerspruch bloß aus der Verdorbenheit des Textes entstand. Das Richtige zur Lösung dieses Widerspruchs hat schon Maurer in seinem Commentare p. 103., jedoch nach meinem Dafürhalten darin irrend, daß er XV, 63. auf die Eroberung Jerusalem's durch David bezieht. Den Widerspruch IV, 9. halte ich für unauflösbar und eben so den zwischen VIII, 3. und VIII, 12, 13., wenn an letzterer Stelle der Text richtig ist; doch kann ich mich keineswegs dadurch veranlaßt finden, an diesen Stellen die Benutzung mehrerer Quellen anzunehmen, sondern ich schreibe diese Widersprüche lieber der Ungenauigkeit unsers Schriftstellers zu. Wo derselbe Stil sich findet, sollte man doch nicht bei jedem Widerspruche verschiedene Quellen annehmen, besonders bei morgenländischen Historikern, die gewöhnlich so ungenau erzählen. Auch den seyn sollenden Widerspruch zwischen X, 36., XI, 21., XIV, 12. und XV, 14. hat nach meinem Urtheile Herr K. keineswegs durch die Annahme gelöst, daß diese Stellen von zwei verschiedenen Eroberungen Hebrons reden sollen, von denen die erste ohne Besitznahme dieser Stadt geblieben sey. Es handeln alle diese Stellen von einer und derselben Eroberung, eine Annahme, die aus der Organisation unseres Buches hervorgeht; der Verfasser erzählt sächlich zusammenstellend, und die Zeitfolge der Begebenheiten weniger berücksichtigend, so verbindend, was der Zeit nach nicht zusammengehört, und auseinander haltend, was der Zeit nach zu verbinden gewesen wäre. Ferner generalisirt er in der Geschichte der Eroberung des Landes und der Recapitulation der eroberten Landestheile X—XII, indem er Alles dem Josua zuschreibt, auch was unter sei-

nem Oberbefehl oder auch nur nach seiner Anordnung andere einzelne Helden ausführten; XIV, 6. u. ff. XV, 13—19 hingegen specialisirt er mehr; daher der scheinbare Widerspruch über die Eroberung Hebrons. Halten wir dieses fest, so läßt sich, ungeachtet einiger vielleicht noch dunkel bleibenden Stellen, ein anschauliches Bild von der Eroberung und Vertheilung des Landes entwerfen. Als Israel den Jordan überschritten, unterwarf es sich zuerst das Land in der Umgegend von Jericho, eroberte Ai, befreundete sich mit Gibeon und den mit dieser Stadt verbundenen Ortschaften und gewann so festen Fuß im nachherigen Stammgebiete von Benjamin, während welcher Zeit der Hauptsitz des Heerlagers in Gilgal war. Da zogen die Könige des südlichen Theiles des Landes zum Kampfe mit Israel herbei, und gegen sie erhob sich der Stamm Juda; mag dieß freiwillig geschehen seyn, oder entschied das Loos, wer zuerst die Kananiter bekriegen und sich ein Stammgebiet erobern solle. Vor dem Zuge Judas ereignete sich XIV, 6. u. ff., während desselben XV, 13. u. ff., und weil der Verfasser in der Erzählung des Feldzugs und der Zusammenfassung des Eroberten generalisirt, legt er X, 36. XII, 10. XI, 21. dem Josua bei, was eigentlich Kaleb that XV, 14. u. ff. Im südlichen Theile war nun ebenfalls fester Fuß gewonnen; man ließ das Land dem Stamme Juda, der es erobert hatte und dem nun es vollständig zu unterwerfen noch oblag. Nun wurde geloost, wer zuerst im nördlichen Theile Palästina's sich ein Besitzthum erobern solle, und das Loos traf den Doppelstamm Ephraim und Manasse. Man wies ihm aber nicht das zunächst an Juda nördlich angrenzende Land zur Eroberung an, denn es mußte zwischen den beiden Stammgebieten von Juda und Ephraim zum einstweiligen Aufenthalte der übrigen Stämme ein Bezirk frei bleiben. Ephraim und Manasse eroberten sich ein Besitzthum, wie es scheint, XVII, 16., ohne Hülfe der übrigen Stämme, und ich möchte vermuthen,

daß Richt. I, 22. einen in diese Zeit gehörigen Vorfall erzählt. Nachdem sich der Doppelstamm ein nach Josua's Ansicht XVII, 14. u. ff. hinlängliches Gebiet erobert und, wie es scheint, XVII, 11., Manasse auch schon in die Ebene Esdrelon vorgedrungen war, wurde das Heerlager nach Silo verlegt. Nun konnte auch das Land zwischen Juda und Ephraim verloost werden, das dem Stamme Benjamin anheimfiel. Die übrigen Stämme, die noch kein Besitzthum erhalten, wurden nun nördlich von Ephraim und Manasse in die Ebene Esdrelon verlegt, wohin schon Manasse gedrungen war, und wohl zu dieser Zeit zeigte sich auch, daß das Gebiet des Stammes Juda zu groß sey, als daß es von ihm ganz erobert werden könnte, daher ihm nach dem Loose der Stamm Simeon beigegeben wurde. Man war nun wieder darauf bedacht, die auf der Ebene Esdrelon umherziehenden Stämme gegen feindliche Anfälle zu schützen, und so wurde geloost, wer das nördlich von dieser Ebene liegende Land zu erobern habe; das Loos traf Sebulon, und erst jetzt, als Sebulon sich ein Besitzthum erworben, verlooste man auch das zwischen Sebulon und Ephraim liegende Land, das Jsaschar erhielt, wie dem Stamme Benjamin erst dann sein Antheil angewiesen wurde, als Ephraim und Manasse den ihrigen erobert hatten. Nun ereignete sich der Krieg mit Jabin, nach dessen Besiegung das Loos auch den Stämmen Naphthali und Asser gestattete, sich Stammgebiete zu erobern. Jch setze den Sieg über Jabin so spät, weil sich dieser Fürst nur mit ganz nördlichen Städten verbindet (die Erwähnung von Dor spricht nicht dagegen, denn Achsaph konnte über den Karmel leicht mit dieser Stadt in Verbindung stehen), weil die Jsraeliten ohne Mühe ihre Feinde am See Merom überfallen konnten und weil XI. gar nicht mehr das Heerlager Jsraels in Gilgal voraussetzt; auf jeden Fall muß also dieser Sieg längere Zeit nach dem X. erzählten erfochten worden seyn. Zuletzt traf das Loos den Stamm Dan,

und dieser wurde angewiesen, sich einen Besitz zu suchen in Bezirken, die früher den Stämmen Juda und Ephraim gegeben worden, die aber diese Stämme nicht erobert hatten. Endlich erfolgte die Bestimmung der Levitenstädte und wohl wurden auch noch die Grenzen jedes Stammes und noch Anderes näher bestimmt. Bei der Eroberung des Landes scheinen die Stämme sich nicht gegenseitig unterstützt zu haben, wie ich aus Jos. XVII, 16 u. ff. und XIX, 40. vgl. mit Richter XVIII. schließe. Jeder Stamm eroberte so viel er konnte, wenn nicht etwa Josua selbst, vgl. Jos. XVII, 14. u. ff. fand, daß er genug erobert habe. Gegen die eben entwickelte Ansicht von der Eroberung und Vertheilung des Landes streitet Richter I. nicht; ich stimme in Bezug auf diesen Abschnitt vollkommen dem bei, was Herr K. p. 23. bemerkt, „daß Richter I — II, 7. Begebenheiten vor und nach Josua's Tode zusammenfasse und im Ganzen eine Uebersicht gebe über das, was die verschiedenen Stämme nach der Theilung für die Vertreibung der Kananiter gethan und verabsäumt, und deßhalb für Zeitbestimmungen mit großer Vorsicht benutzt werden müsse." Namentlich scheint mir Richter I, 18. für diese Ansicht zu sprechen, denn Gaza und Askalon eroberte Josua nicht; daß aber nachher diese Städte von Israel erobert wurden, obgleich sie später wieder verloren gingen, zeigt 1 Sam. VII, 14. So beziehe ich auch Richter I, 1—7. auf Kriegszüge nach Josua's Tode oder wenigstens nach der Theilung des Landes. Daß zu Josua's Lebzeiten das Land bloß in Gilgal verloost, aber nicht erobert worden, ist eine Hypothese, die Studer in seinem Commentare zum Buche der Richter p. 6. aufstellt, die höchstens zur Erklärung von Richter I, 1— 7. dienen kann, aber durchaus nicht nothwendig ist, und es wäre auffallend, wie selbst die ältere Quelle unseres Buches (deren Vorhandenseyn Rec. nachweisen wird) einer zweimaligen Vertheilung des Landes erwähnen, die zweite nach Silo verlegen und sie ausdrück-

lich dem Josua und Eleazar zuschreiben könnte XIX, 51., **wenn** unter Josua das Land bloß in Gilgal verloost worden wäre und das Heerlager sich nie von Gilgal entfernt **hätte**. Allerdings redet die alte Quelle nicht ausdrücklich **von** zwei Vertheilungen, aber sie setzt doch XIX, 1. eine **frühere** Vertheilung voraus; warum hieße sonst Simeon's **Loos** das zweite? und vergleichen wir V, 10., der alten Quelle angehörig, so ist zu vermuthen, daß sie die erste Theilung in Gilgal vor sich gehen läßt, wohin sie der Verfasser des Buches Josua ausdrücklich verlegt.

Nachdem Herr König genügend gezeigt, daß **ein** Plan durch das ganze Buch Josua sich hindurch ziehe und die Anlage unserer Schrift durchaus nichts Fragmentarisches habe, sucht er nachzuweisen, daß sich im Buche Josua überall eine und dieselbe Sprachweise finde, p. 36. u. ff., wobei er namentlich gegen Herwerden ankämpft, der 10 unserer Schrift zu Grunde liegende, ältere Denkmale annimmt. Diese Nachweisung ist aber Herrn K. nicht gelungen, denn, wenn auch Herwerden zu weit ging und VIII, 30—35., XV, 13—19. und andere Stellen mehr ohne genügende Gründe als besondere Fragmente ansah und, wie aus den von König p. 38 und 39. aus seiner Schrift angeführten Stellen hervorgeht, seiner Sache oft nicht gewiß ist, so steht doch fest, daß die Abschnitte, die die Theilung des Landes erzählen, eine andere Sprachweise haben, als die übrigen, und also, wie auch Rosenmüller annimmt, ursprünglich von einem anderen Verfasser herrühren. Daß die Sprache in den Abschnitten, die die Theilung des Landes angeben, von der der übrigen verschieden sey, muß auch König wider Willen eingestehen, denn p. 49. zeigt er, daß in jenen Abschnitten für „Stamm" auffallend häufig מטה steht, während die historischen Theile eben so vorherrschend שבט haben; daß aber beide Worte ganz in demselben Sinne gebraucht werden konnten, zeigt XIII, 29. Dieser fast constante Wechsel des einen oder des andern Wortes

kann doch nicht vom Zufalle herrühren. Eben so auffallend ist, daß in den Abschnitten, die die Theilung des Landes erzählen, die vereinigten Beamten ראשי אבות המטות heißen, XIV, 1. XIX, 51. XXI, 1., während sie in den erzählenden Kapiteln VIII, 33. XXIII, 2. XXIV, 1. wieder gleichmäßig, aber ganz anders genannt werden; so heißen auch nur XXI, die Priester Söhne Ahron's, wie auch König p. 55. bemerkt, und nur dieses Kapitel unterscheidet zwischen Priestern und Leviten. Wie kömmt es auch, daß sich das sonst seltene Wort מחלקת nur in den historischen Abschnitten findet? XI, 23. XII, 7. XVIII, 10., daß I, 4. ganz andere Grenzbestimmungen angibt, als aus dem getheilten Lande hervorgeht? Wie, daß sich die Redeweise ירדן ירחו nur XIII, 32., XVI, 1. findet, in Abschnitten, die von der Theilung des Landes handeln? und warum stoßen wir nur in diesen Abschnitten auf Schlußformeln, wie XV, 20. XVIII, 28. XIX, 16. 23. 39. 48. 51. u. s. w.? Endlich, wie kömmt es, daß die historischen Abschnitte so strenge die Ausrottung der Kananiter gebieten VI, VIII, IX, XI, XXIII, die übrigen aber es gar nicht tadeln, wenn Israel Besiegte nur dienstbar macht XVII, 12. 13. XVI, 10.? Das sind doch genug Gründe, die Abschnitte, welche die Vertheilung des Landes erzählen, von den übrigen auszuscheiden, und erstere einem andern Verfasser zuzuweisen; und so bestätigt sich nur immer mehr die Behauptung, die ich schon in den Studien und Kritiken 1835 p. 468. ausgesprochen, daß XIII, 15—33., XIV, 1—5., XV—XVII, 13., XVIII, 11.—XXI. eine andere Sprachweise haben, als die übrigen Kapitel.

Wenn also Rec. Herrn König darin beigestimmt hat, daß das Buch Josua von einem Verfasser herrührt, der bei Abfassung seines Werkes einer bestimmten Anlage und einem schönen Plane folgte, so kann Rec. Herrn K. nicht beistimmen in der Behauptung, daß der Verfasser des Buches Josua keine vorhandenen schriftlichen Quellen benutzt habe, vielmehr glaubt Rec. nachgewiesen zu haben,

daß die Angabe der Theilung des Landes aus einer solchen entnommen sey, weil hier der Stil von dem der übrigen Abschnitte wesentlich abweicht. Eine zweite Quelle ist X, 13. vom Verfasser des Buches Josua selbst angeführt, denn wenn Herr K. p. 90. behauptet, „der Verfasser berufe sich nicht auf das ספר הישר zur Bestätigung seiner Aussage, sondern auf das bei der Schlacht gegenwärtige Volk und wolle bloß seine Leser darauf aufmerksam machen, daß das in jenem Buche enthaltene Lied sich auf diesen wunderbaren Sieg beziehe," so ist diese Auffassung doch wahrlich sehr gekünstelt und gezwungen, und hätte der Verfasser sich zur Bestätigung seiner Aussage auf das gegenwärtige Volk berufen, so würde er gewiß am Ende von V. 13 oder 14. bemerkt haben, alles Volk habe den Stillstand der Sonne gesehen, oder er hätte eine Notiz, wie IV, 14., eingeflochten. Ist es nun aber nöthig anzunehmen, daß der Verfasser des Buches Josua schriftliche Quellen vor sich hatte, so läßt sich auch erklären, wie wir XXII. die Redeweise der älteren Quelle finden, V. 14. und hingegen V. 5. deutlich die Manier des Verfassers wahrnehmen können; der Verfasser fand hier in seiner Quelle etwas vor, das er aber nicht, wie in den Abschnitten, die die Theilung des Landes erzählen, wörtlich abschrieb, sondern überarbeitete, wie wir auch Aehnliches schon im Pentateuche finden, Genes. XXXI., Num. XVI. und besonders Num. XXXII., wie ich schon in den Studien und Krit. l. c. p. 471. bemerkt habe. Lassen sich aber im Buche Josua mehrere Sprachweisen auffinden, und so sich die Ansicht gehörig begründen, der Verfasser habe schriftliche Quellen vorgefunden, und namentlich bei der Angabe der Theilung des Landes eine benutzt, so kann Josua nicht der Verfasser des nach ihm benannten Buches seyn, was Herr K. wohl fühlt, und dagegen kann die lebhafte und frische Darstellung, die sich in den historischen Abschnitten findet, nichts beweisen, so wenig als die Stellen, in denen der Verfasser communi-

catio spricht, denn so redet auch Hosea XII, 5., vrgl. auch Amos V, 25. 26. Auch die Redensart „bis auf diesen Tag" beweist nichts, denn die Hebräer sind in der Anwendung derselben nicht sehr genau, wie 1 Kön. VIII, 8. 2. Chr. V, 9. beweisen, was auch Maurer p. 103. nicht gehörig berücksichtigte. Wir dürfen nun aber auch fragen, mit welchem Rechte Herr K. XXIV, 29—33. vom Buche Josua abschneide, und außerhalb des Kreises seiner Untersuchungen stelle? Rec. nennt dieß eine Willkürlichkeit. Allerdings wäre denkbar, daß die Nachricht vom Tode Josua's als Anhang unserem Buche beigegeben worden, allein ein solcher Anhang würde wahrscheinlich schon die Reflexion V. 31. nicht enthalten, und noch weniger kann ich mich überzeugen, daß V. 32. in ihm einen Platz gefunden hätte, während leicht zu erklären, warum der Verfasser nach seiner Weise sächlich Zusammengehörendes zusammenstelle, hierzu wo er von dem Tode und der Beerdigung Josua's redet, auch der der Gebeine Josephs gedenkt. Die Angabe des Talmud, 29—32. rühre von Eleazar, 33 von Pirchos her, scheint ein bloßer Nothbehelf; überhaupt je mehr ich die bekannte Stelle Baba Bathra Fol. 14. betrachte, so scheint mir immer gewisser, daß wir den dortigen Angaben über die Verfasser der einzelnen alttestamentlichen Schriften keinen besondern Glauben beimessen dürfen. Den Talmudisten lag die Eintheilung der historischen Schriften des A. T. vor, der zufolge die einzelnen Schriften von ihrem Hauptinhalte den Namen hatten, und sie schrieben nun jede dem berühmtesten Manne der Zeit zu, deren Geschichte eine Schrift erzählt, so z. B. das Buch Ruth dem Samuel, die Bücher der Könige dem Jeremias, gewiß ohne weitere kritische Untersuchung. Daß die Talmudisten von einer solchen keinen Begriff hatten, zeigt auch, was sie an jener Stelle über Deut. XXXIV., David, Daniel und Ezechiel sagen. Nehmen wir aber auch an, Jos. XXIV, 29—33. sey ein Anhang von späterer Hand,

so findet sich selbst in der ältern Quelle eine Stelle, die uns in eine, wenn gleich nicht viel, spätere Zeit, als die des Josua, hinabführt, nämlich die Angabe der Eroberung von Laisch oder Leschem durch die Daniten XIX, 47.; ich schließe dieß besonders aus Richt. XVII, 6., wenigstens setzt der Erzähler durch die Bemerkung, „es sey damals kein König über Israel gewesen, und so habe Jeder nach Gutdünken gehandelt," den Tod Josua's voraus; denn daß zu Josuas Lebzeiten, als sein Ansehen überall galt, und sich das Volk von ihm zur Verehrung des wahren Gottes verpflichten ließ, Jeder nach Gutdünken hätte handeln können, dachte sich der Verfasser gewiß nicht. Wenn Rec. aber das Buch Josua dem Josua absprechen zu müssen glaubt, so gehört er doch keineswegs zu den Gelehrten, die seine Abfassung in eine junge Zeit versetzen, dazu sieht er sich durch nichts genöthigt; die Sprache ist im Ganzen alterthümlich, und einzelne spätere Formen beweisen nichts dagegen, da sie von Abschreibern herrühren können; ja nicht einmal erst in David's Zeit denke ich mir unsere Schrift entstanden; denn offenbar geht XV, 63. nicht auf David's Eroberung; David hätte die Jebusiten ausrotten oder vertreiben können, wenn er gewollt hätte; eben so wenig führt der Name Jerusalem in Davids Zeit, da wir nicht wissen, wann dieser Name aufkam, überhaupt über die älteste Geschichte Jerusalems vor David nichts Bestimmtes wissen, wie schon Olshausen zur Topographie des alten Jerusal. p. 41. gezeigt hat. Auch die Erwähnung des Gebirgs Israel führt nicht nöthigend in die Zeit Davids; denn dieser Name konnte, wie Keil im 2n Bande der dorpat'schen Beiträge nachgewiesen, schon in der Richterzeit entstehen, und die Beziehungen auf das Deuteronomium führen bloß in die spätere Zeit Sauls oder Samuels, was aber hier nicht weiter entwickelt werden kann. Am gewichtigsten scheint mir noch der aus dem Fluche Josua's VI, 26. hergenommene Grund, unserem Buche eine spä-

tere Abfassungszeit anzuweisen; allein sollte nicht angenommen werden können, daß, weil zufällig bei der Befestigung Jerichos 1 Kön. XVI, 34. zwei Söhne Hiels starben, die Stelle Jos. VI, 26. auf die Erzählung Einfluß hatte, wenigstens scheint man zu dieser Annahme eben so berechtigt, als zu der gewöhnlichen, der zufolge 1 Kön. XVI, 34. die Sage vom Fluche Josua's veranlaßt haben soll. Zum Schlusse bemerke ich noch, daß ich mich immer mehr von der Behauptung überzeuge, die ich schon in den Studien und Krit. aufgestellt, daß die Abschnitte des Buches Josua, die die Theilung des Landes angeben, der älteren, durch den Pentateuch sich hindurchziehenden Elohimquelle angehören, deren Abfassung wir wohl bald nach Josua setzen dürfen, und füge den dort dafür angegebenen sprachlichen Beweisen noch den Gebrauch des Wortes מחצית bei, Jos. XXI, 25., ein Wort, das mit Ausnahme des Pentateuchs selten vorkommt, im Pentateuche aber sich bloß in der Elohimquelle findet, so wie auch der der Schlußformeln, die wir in diesen Abschnitten des Buches Josua häufig treffen, und die, wie der Levitikus zeigt, besonders der Elohimquelle eigenthümlich sind. Die historischen Abschnitte des Buches Josua habe ich der Jehovaquelle des Pentat. zugewiesen und führe hier als Nachtrag zu dem dafür geleisteten Beweise noch an, daß das seltene Wort חמשים Jos. I, 14. sich auch Exod. XIII, 8. findet, daß nur in der Jehovaquelle Exod. XXIII, 19. XXXIV, 26. Deut. XXIII, 19. der Ausdruck בית von der Stiftshütte vorkömmt, wie Jos. VI, 24. IX, 23. Auch die Redeweise ביתעבדים Jos. XXIV, 17. ist dieser Quelle eigen; sodann vergleiche man die abgekürzte Form der ersten Person des Futurs mit נ Jos. XXIV, 3. mit Deut. IX, 15. X, 3. Num. XXIII, 4. Auch אז mit folgendem Futur findet sich besonders in den Erzählungen der Jehovaquelle, man vgl. Jos. X, 12. mit Exod. XV, 1. Num. XXI, 17., dann Jos. VIII, 30. mit Deut. IV, 41., und Num. XXI, 14. wird wie Jos. X, 13. auf eine

Sammlung von Gedichten verwiesen. So scheint auch der im Buche Josua sich öfters findende Ausdruck חלוץ jehovistisch zu seyn Num. XXXII, 29. Deut. III, 18 a). Die Gleichheit des Stils der historischen Abschnitte des Buches Josua mit historischen Abschnitten des Pentateuchs erkennt fast Jedermann an und namentlich auch Hävernick, Einl. ins A. T. 1r Thl. 1ste Abth. p. 197. u. ff., der mehrere Stellen aus dem Pent. zum Beweise dafür anführt, die aber alle der Jehovaquelle angehören. Hävernick will zwar nachweisen, daß die Sprache des Buches Josua weniger alterthümlich und ausgebildeter sey, als die des Pentateuches, weil in letzterer Schrift אשדה nur die Gebirgswurzeln bezeichne, im Buche Josua hingegen für Fläche stehe. Dieß ist aber nicht richtig, denn X, 40. steht אשדת nicht dem הר, sondern der שפלה entgegen, hat also dieselbe Bedeutung wie im

a) Sonderbarer Weise will Hävernick, Einl. p. 200., die Worte חמשים und חלוצים dem Pentat. absprechen. Ueberhaupt ist den Angaben dieses Gelehrten in Bezug auf die Eigenthümlichkeiten der Sprache des Pent. und des Buches Josua p. 187. u. ff. nicht zu trauen; die Untersuchung ist mit offenbarer Nachlässigkeit geführt worden; dafür einige Beweise: מאד ist im Pent. nicht immer Hauptwort, wie man schon aus Winer's Lexikon ersehen kann. — הנה = ראה kommt auch vor Jerem. I, 10. Ezech. IV, 15., so auch ראו Exod. XXXV, 30. Jos. VIII, 8. XXIII, 4. — בָּזֶה hier, kömmt nicht nur im Pent. vor, sondern auch Richter XVIII, 3. 1 Sam. I, 16. IX, 11. XIV, 34 u. s. w. — Die Redeweise שכב עם אבתיו findet sich schon Genes. XLVII, 30., ist auch in den Büchern nach dem Pentat. nicht die allein vorkommende, wie Richter II, 10. zeigt. — נאסף אל עמיו ist der Elohimquelle angehörig. — בית אב steht auch Jos. XXII, 14. — ריח ניחח steht auch Ezech. VI, 13. XVI, 19. und sonst, wie schon in Tholuck's literarisch. Anzeigen 1833. p 350. bemerkt ist. Hävern. kennt diesen Aufsatz, hätte also hier nur nachsehen dürfen. Zur Bezeichnung des Beischlafs hat der Pent. nicht nur die Redeweise גלה ערוה, sondern auch בוא אל אשה Genes. XVI, 4. XXXVIII, 16., auch ידע אשה Genes. IV, 25. כידון kömmt auch in spätern Schriften vor, z. B. Jerem. VI, 23.

Pent.; indessen, wäre auch Hävernick's Erklärung richtig, so würde sie doch kaum eine weitere Ausbildung der Sprache beweisen, so wenig als Jos. X,21., weil dort das, auch Exod. XI, 7. sich findende Sprüchwort abgekürzt ist, denn so müßte Genes. XLI, 49. jünger seyn als Jos. XI, 4., da erstere Stelle dieselbe Redeweise abgekürzt gibt. Daß גבורי חיל im Pentateuche nicht vorkömmt, scheint mir zufällig zu seyn, da sich גבור allein öfters findet, und auch בני חיל, z. B. Deut. III, 18. vorkömmt. Schließlich spricht Rec. die Ueberzeugung aus, daß durch kritische Untersuchungen über einzelne Bücher, die die vorexilische Geschichte der Hebräer erzählen, besonders wenn man bei der jetzigen willkürlichen Eintheilung derselben stehen bleibt, die Wissenschaft nicht sehr gefördert wird; man suche lieber die Quellen aufzufinden, die den verschiedenen Schriften zu Grunde liegen und sich öfters durch mehrere Bücher hindurchziehn, und ihr Alter zu bestimmen, so werden wir über das hebräische Alterthum bessern Aufschluß erhalten, und namentlich ist dann vielleicht möglich, Interpolationen oder Reflexionen des spätern Ueberarbeiters einer Quelle auf die Spur zu kommen und sie auszuscheiden, und so läßt sich vielleicht auch darthun, daß manche Nachrichten aus einer ganz andern Zeit herrühren, als gewöhnlich angenommen wird. Vielleicht wäre auch Herwerden auf richtigere Resultate gekommen, wenn er seine Untersuchungen über das Buch Josua mit der Kritik des Pentateuches und anderer historischen Schriften der Hebräer verbunden hätte.

J. J. Stähelin.

Druckfehler im 3ten Heft 1837.

S. 584. Z. 7. v. u. statt farbenlose lies farbenreiche.
S. 610. Z. 14. v. o. nach allein fehlen die Worte „ohne Christum."
S. 611. Z. 5. v. o. statt ihr lies ihnen.
= — Z. 10. v. o. statt Form lies Ferne.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Abhandlungen.

1.

Noch ein Wort über die Persönlichkeit Christi und das Wunderbare in der evangelischen Geschichte.

Antwortschreiben an Herrn Dr. Strauß

von

Dr. C. Ullmann.

Hochgeehrtester Herr Doctor!

Durch den Eindruck, den meine Beurtheilung Ihrer vielbesprochenen Schrift auf Sie gemacht hat, sind Sie bewogen worden, der Reihe Ihrer Streitschriften ein Sendschreiben einzufügen, in welchem Sie sich persönlich an mich wenden in einem Tone, der nicht den Charakter eigentlicher Polemik, sondern den einer ruhigen Vertheidigung hat und von der Hoffnung einer Verständigung mit dem Widersacher ausgeht. Dieser Form und dieses Tones konnte ich mich nur freuen, nicht allein, weil beides meinem Sinne entspricht, sondern auch, weil auf diesem Wege vielleicht am ersten Resultate zu gewinnen sind. Wer die Lust und Virtuosität der Polemik besitzt, welche den befreundeten jenaer Theologen so rüstige und siegreiche Feldzüge gegen die alten Bollwerke des kritischen Rationalismus thun läßt, der mag mit Recht eines wissenschaftlichen Krieges selbst auf die Dauer sich freuen; wem dagegen eine friedlichere Natur gegeben ist, der wird, bei aller Bereitwilligkeit, die eigene Ueberzeu-

gung zu vertheidigen, die Verhandlung mit dem Gegner lieber in ruhiger Entwickelung der Gründe, als in starken polemischen Anläufen durchführen und als die höchste Aufgabe betrachten, nicht den Gegner niederzukämpfen und einen Triumph zu feiern, sondern ihn wo möglich zu überzeugen und zu gewinnen. Dieser Hoffnung will ich mich nun freilich in Beziehung auf Sie, hochgeehrter Herr Doctor, nicht voreilig hingeben; ich will mir nicht in keckem Selbstvertrauen versprechen, Sie zu wesentlich andern Ueberzeugungen zu bringen; aber Verständigung in einzelnen Punkten kann doch, wie Ihr Sendschreiben auf erfreuliche Weise zeigt, bei aller Differenz im Ganzen stattfinden, und da von jedem kleinen Punkte aus Größeres gewonnen werden, da von jedem Theile aus sich das Ganze der Wahrheit entwickeln kann, so ist auch dieß Einzelne, an und für sich vielleicht Geringe, nicht zu verachten; jedenfalls aber wird das erreicht, daß die Ueberzeugungen, auch sofern sie geschieden bleiben, sich bestimmter von einander aussondern und in reineren, schärferen Umrissen vors Auge treten, eine Sache, die den Theilnehmenden immer das Urtheil und die Entscheidung erleichtert. Suche ich mich nun so, ohne Hader, mit Ihnen auseinander zu setzen, so bleibt mir dabei nicht unbewußt, daß es jetzt Viele gibt, welche ein solches Verfahren, das man sonst human nannte, für Schwäche und eine ruhigere, nicht verdammende Streitweise für Unentschiedenheit oder gar für Sünde halten. Allein ich glaube noch im Sinne älterer Zeit an eine mehr ritterliche Kampfesart, die auch bei dem schärfsten Gegensatz in dem Widersacher, sobald er nur ehrlich und wahrheitliebend ist, den Gelehrten und Menschen ehrt, und achte diese eines wissenschaftlichen Mannes, namentlich eines Theologen würdiger; und so weit ich entfernt bin, mich einer solchen Polemik, als einer besondern Tugend, zu rühmen, so werde ich mich doch durch die herrschende Sin-

nesweise nicht abhalten lassen, diese allgemeine Pflicht zu üben. Soll ich freilich meine Stimmung offen aussprechen, so hätte ich lieber geschwiegen und es bei dem einmal Gesagten, das ohnedieß im Laufe der Zeit seine Berichtigung und Ergänzung findet, bewenden lassen, denn im Ganzen ist doch das positive Wirken durch Wort und Schrift befriedigender und lohnender, als jede Streitverhandlung; indeß wollte es mir scheinen, als ob es Pflicht für Jeden wäre, der sich einmal auf diese großen Fragen aus innerem Bedürfnisse eingelassen, die Beantwortung bis auf den Punkt durchzuführen, der ihm für jetzt erreichbar ist, und so wird denn dieses, wie ich denke, letzte Wort, wenn es ein Wort des Ernstes und der Liebe zur Sache ist, auch nicht ganz vergeblich seyn.

Zuerst erlauben Sie mir wohl, hochgeehrter Herr, daß ich Ihnen, wie im offenen Gespräche, einige allgemeine Bemerkungen über das dritte Heft Ihrer Streitschriften mittheile, nicht um Ihnen eine Kritik desselben in Lob und Tadel ins Gesicht zu sagen, sondern weil mir manches allgemein Beachtenswerthe darin hervorzutreten scheint. Vor Allem schon, daß Sie die evangelische Kirchenzeitung, die berliner Jahrbücher und die theologischen Studien als Organe der drei Hauptrichtungen in der neueren Theologie, der orthodox-pietistischen, der speculativen und der vermittelnden, zusammenstellen. Ich will über die dabei gebrauchten Prädicate, unter denen wohl nur die speculative Schule das ihrige ohne Weiteres hinnehmen wird, nicht mit Ihnen rechten, sondern mich einfach an das Factum halten; aber schon dieses ist mir eine Art Phänomen. Sie kennen so gut wie ich die wunderlichen Eintheilungen der Theologen und theologischen Richtungen, die man in der letzten Zeit häufig in gangbaren Blättern las. Da gab es entweder nur zwei Classen: bornirte oder heuchlerische Orthodoxe, Stationäre genannt, und fortschreitende, wissenschaftliche

Theologen, oder es wurde auch noch eine dritte Class unter dem Namen Allegoriker, Identitätstheologen, auch wohl Pantheisten, hinzugefügt, die denkbar verschiedensten Leute unter sich begreifend, die eigentlich nur dadurch zusammengebracht wurden, daß sie weder unter die kirchlich- oder pietistisch-orthodoxen, noch unter die wissenschaftlichen Theologen gezählt werden konnten. Es wurden also — dieß war das Hauptresultat der theologischen Statistik — drei Parteien anerkannt, eine Partei der Finsterniß, die sich eigensinnig und selbstsüchtig jedem Fortschritte entgegenstellt, eine Partei des Lichtes, die ganz auf den Höhen der Wissenschaft wandelt, und eine Partei des Helldunkels, die haltungslos zwischen beiden schwankt, um die Vortheile beider zu genießen. Daß Sie von einem solchen Fachwerke Gebrauch machen würden, stand nun freilich nicht zu erwarten; Ihre Empfänglichkeit für neu hervortretende wissenschaftliche Erscheinungen und Ihre Fähigkeit, den gegnerischen Richtungen eine wenigstens relative Berechtigung zuzuerkennen, mußte Sie davor bewahren. Aber gefreut hat es mich doch, diese Erwartung in der Zusammenordnung Ihrer Gegner bestätigt zu finden, und es will mir überhaupt scheinen, als ob neben den hase'schen Streitschriften auch die Ihrigen und die ganze Verhandlung, die sich an Ihr Werk anknüpft, ein bedeutendes Zeichen der Zeit mehr sey, welches darauf hindeutet, daß sich der kritische Rationalismus in hergebrachter Systemsform überlebt habe: überlebt, meine ich, nicht in der Popularität der Masse, wo er noch in seiner ganzen Breite wurzelt, sondern in den höheren wissenschaftlichen Gebieten, namentlich sofern dieselben von der jüngeren Generation eingenommen werden. Denn wer wäre doch, außer wenigen älteren Kämpfern, in dieser Richtung kräftig aufgetreten, und gegen wen hätten Sie Ihre oft so scharfen, ja, ich darf sagen, bitteren Angriffe auf die rationalistische Denk-

und Erklärungsweise zu rechtfertigen gehabt? Weit mehr hat sich, nicht bloß populär und kirchlich, sondern auch rein wissenschaftlich der Offenbarungsglaube geregt, ein deutlicher Beweis, daß er mehr Regsamkeit, also auch mehr Kraft und Leben, mehr Fähigkeit zu wissenschaftlicher Production in unserer Zeit besitzt.

Die Art Ihrer Polemik in diesem Hefte betreffend, finde ich Mehreres sehr anerkennenswerth. Der hegelschen Schule gegenüber, wenngleich Sie sich selbst in die Reihen derselben als Vertreter der linken Seite einordnen, haben Sie eine schöne Offenheit und Selbstständigkeit bewiesen. Sie erkennen die Unbestimmtheiten, die der Meister in einzelnen Theilen des Systems gelassen, und die Spaltungen, die sich hieraus erzeugen mußten und erzeugt haben, willig an und geben hiervon eine sehr belehrende Darstellung; Sie nehmen keinen Anstand, den Mitgliedern der Schule, obwohl Sie mit denselben auf gemeinsamem Boden stehen, ebenso stark, ja oft schärfer entgegenzutreten, als manchem Andern; Sie vertuschen den Zwiespalt nicht des Schulzusammenhanges wegen und halten sich hier offenbar mehr an die Sache, als an die Personen. Ob Ihre Stellung zur speculativen Theologie von dieser werde anerkannt werden, darüber wird sie sich wahrscheinlich selbst aussprechen. Mir schien zunächst nur jenes Formelle bemerkenswerth. Und in diesem Sinne erlauben Sie mir wohl noch zweierlei hinzuzufügen. Erstlich, daß sich Ihre Polemik wesentlich auf dem wissenschaftlichen Gebiete hält. Sie haben es bisher verschmäht und werden es, wie ich überzeugt bin, auch ferner verschmähen, den Ruhm und Einfluß eines theologischen oder kirchlichen Demagogen zu gewinnen, der Ihnen kaum entgehen könnte, wenn Sie etwa die Ergebnisse Ihres Werkes kurz und faßlich für das große Publikum bearbeiten wollten. Von derselben Enthaltsamkeit geben auch Ihre Streitschriften Zeugniß. Bei dem Aufsehen, das nun

einmal die Sache gemacht hat, und bei Ihrer Darstellungsgabe dürfte es Ihnen nicht schwer geworden seyn, einen größeren Leserkreis heranzuziehen, hätten Sie populär aufregend im Tone des jungen Deutschlands und zur Unterhaltung der Skandalsüchtigen schreiben wollen; aber diese Möglichkeit haben Sie entweder nicht in Erwägung gezogen oder von vorne herein als unwürdig verworfen; Sie haben die Bahn eines ernsten, forschenden Gelehrten eingehalten und dieß wird man unter den obwaltenden Umständen, die verführerisch waren, als ein nicht geringes Verdienst anerkennen müssen. Das Andere aber, was man noch löblicher finden mag, weil es für Ihre eigene Zukunft und für weitere Verständigung nicht wenig verspricht, ist dieß, daß Sie sich in den einmal ausgesprochenen Lehren und Behauptungen keineswegs so festgebannt zeigen, um nicht für das Wort der Wahrheit auch von der entgegengesetzten Seite empfänglich zu seyn und dieses offen und frei einzugestehen. Daß Sie nicht leichten Preises nachgeben und nur einräumen, was Ihnen abgerungen wird, gereiche nicht zum Vorwurfe; denn dieß ist die Art eines tüchtigen Kampfes. Aber nachgegeben haben Sie. Sie haben, abgesehen von einzelnem minder Wichtigen, die Macht der Persönlichkeit, der gesammten geistigen, sittlichen, religiösen Erscheinung Jesu als eines geschichtlichen Individuums, Sie haben das Einzige, Außerordentliche, Wunderbare in dieser Erscheinung in ganz anderem Maße in den Streitschriften anerkannt, als in Ihrem Werke. Ich darf Sie wohl an einige Stellen erinnern. Schon in dem ersten Hefte gegen Steudel S. 37. sagen Sie, um darzuthun, daß Ihrer Ansicht zufolge das Wirksame und Belebende im Bilde Christi keineswegs ein mythisch Zusammengestückeltes sey: „Nur eine einzige Geschichte ist es, welche von dem Bilde Christi, wie es in der Menschheit lebt, unzertrennlich ist, die seiner Auferstehung und

des ihr vorangehenden Leidens und Todes. Diese ist aber auch ihrer Grundlage nach keine Mythe, sondern, während das Leiden und der Tod Jesu im vollen Sinne historisch sind, fällt die Auferstehung, d. h. der in den Jüngern entstandene Glaube daran, mit dem Eindrucke des historischen Christus als dessen Wirkung zusammen, sie ist der erste frische Sproß, den der Glaube seiner Jünger, nachdem er mit dem Tode erstorben schien, wieder hervortrieb. Wie auf die Jünger zunächst der lebendig gegenwärtige Christus mit Anschließung an die Messiasideen seines Volkes erregend und belebend wirkte, nach seinem Tode aber die Erinnerung an ihn seine Jünger zur Production der Vorstellung von seiner Wiederbelebung trieb, welche nun selbst hinwiederum diente, die Idee von Christo zu bereichern, so wirkte hinfort auf die Menschheit Christus, theils als historische Persönlichkeit durch seine glaubhaft überlieferten Reden und die gleichfalls aufbehaltene Größe und Schönheit seines Charakters, theils er als Auferstandener oder die Fülle todüberwindender, lebenspendender Gedanken, welche in dem Glauben an seine Auferstehung lagen." Wenn schon in diesen Sätzen die Bedeutung und Gewalt der geschichtlichen Persönlichkeit des Erlösers bestimmter eingeräumt wird, so findet sich beides in noch stärkeren Ausdrücken anerkannt in dem Sendschreiben an mich S. 152.: „Auch mir, sagen Sie, ist Jesus die größte religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte aufzuweisen hat; an seiner Größe hat seine natürliche Begabung den größten Antheil; vermöge dieser Genialität muß er wohl, wie ich schon in der 2ten Auflage zugestanden habe, ungleich früher zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangt seyn, als man nach manchen Spuren der evangelischen Berichte vermuthen könnte; seiner Macht über die Gemüther, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch die Ana-

logie mit der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, gelangen Kuren, die als Wunder erscheinen mußten; sein Standpunkt auf der höchsten Höhe des religiösen Selbstbewußtseyns sprach sich in ebenso erhabenen, als sein rein menschlicher Sinn in belehrenden, seine Originalität in sinnreichen Reden aus; sein Schicksal war, wie seine Person, vom Anfange bis zum Ende seines Lebens ein außerordentliches." Schon dieß ist viel; aber am Schlusse des Sendschreibens S. 160. gestehen Sie nicht bloß zu, daß Jesus eine in religiöser Beziehung hochbegabte, geniale Persönlichkeit gewesen und daß den Heroen dieses Gebietes vor denen jedes anderen Faches der Vorzug gebühre, sondern Sie räumen selbst die Möglichkeit des Beweises ein, „daß über Christum in religiöser, mithin in höchster Beziehung, hinauszugelangen, für alle Zeiten unmöglich sey."

Zu diesen, jeder Zeit erfreulichen, Anerkenntnissen sind Sie nun allerdings fast unwiderstehlich hingedrängt worden; denn in diesen Punkten hatten Ihnen auch Solche, die, wie de Wette, mehr zugestanden, in dem Punkte der persönlichen Bedeutung Christi namentlich hatte Ihnen, so zu sagen, die ganze theologische Welt und durch deren Mund das Bewußtseyn der Wissenschaft wie der Kirche widersprochen; Sie hatten das Zeugniß der Weltgeschichte, der Vergangenheit wie der Gegenwart, gegen sich; aber je mehr Reiz darin liegen konnte, selbst solchen Potenzen gegenüber die Virtuosität der Dialektik zu entwickeln, desto schöner ist es, der Sophistik entsagt und der einleuchtenden Wahrheit ihr Recht gelassen zu haben. Aber wenn erst die Anerkennung des Geschichtlichen in der Erscheinung Christi so viel Raum in Ihrem Denken gewonnen hat, so fragt es sich, ob Sie dabei werden stehen bleiben können, und ob Sie nicht entweder auf den von Ihnen verschmähten rationalistisch erklärenden Standpunkte werden zurückgehen, oder zu einem tiefer begründeten Offenbarungsglauben durchdringen müssen.

Ich denke, ein Jesus von so mächtiger Persönlichkeit wird sich von den Gewinden frommer jüdischer Phantasie mehr noch, als in der zweiten Auflage Ihres Werkes schon geschehen ist, frei machen, er wird immer selbstständiger in den Vordergrund treten, er wird weniger ein Geschöpf der Gemeinde bleiben und weit mehr ein urkräftiger Schöpfer derselben werden, es wird ihm zugleich mehr Bedeutendes, Einziges, Geist- und Weltgestaltendes in Wort und Werk, in Thun und Leiden zugeschrieben werden können und müssen, er wird sich, um es mit einem Worte zu sagen, immer mehr dem Christus der Evangelien annähern. Ist er aber erst aus dem mythischen Helldunkel heraus ins klare Licht der Geschichte getreten, als unzweifelhafter Anfangspunkt einer bis auf uns sich erstreckenden und gleichsam mit Händen zu greifenden welthistorischen Entwickelung, dann wird es sich auch noch entscheidender fragen, ob das bedeutungsreichste und wirksamste Hauptereigniß seines Daseyns, „die Geschichte, die von dem Bilde Christi, wie es in der Menschheit lebt, unzertrennlich ist," ob die Auferstehung nach irgend welchen Gesetzen und Analogien psychologischer und historischer Bildung gefaßt werden könne nur als ein durch den Eindruck solcher Persönlichkeit veranlaßter, frei producirter ideeller Glaube, und nicht vielmehr gerade im Zusammenhange mit dieser Persönlichkeit unter solcher Volks- und Weltconstellation und bei solcher unleugbaren Nach- und Fortwirkung nothwendig genommen werden müsse als geschichtliches, objectives Phänomen, welches, erklärbar oder nicht, jedenfalls eine höhere Ordnung und ein göttliches Zeugniß für uns zur Anschauung bringt. Hier glaube ich besonders, und ich meine, Viele werden es mit mir glauben, hängt Ihre Theorie an einem so fein gesponnenen Faden, daß ich kaum zweifle, derselbe werde eher reißen, als Sie die Zeitgenossen zum Glauben an jenen unglaublichen Auferstehungsglauben bringen.

Hiervon wollen wir später etwas ausführlicher sprechen. Vor der Hand, ehe wir zur Sache übergehen, möchte ich mit Ihnen noch etwas Vorläufiges abthun. Sie sind zwar kein Freund des Vorläufigen, aber dießmal haben Sie selbst Veranlassung dazu gegeben, und um einigermaßen rein aufzuarbeiten, möchte ich doch auch diese Kleinigkeit nicht ganz dahinten lassen. Es betrifft die Anmerkung im ersten gegen Steudel gerichteten Hefte Ihrer Streitschriften S. 50., in welcher Sie in Gesellschaft dieses frühe dahin gegangenen würdigen Gelehrten auch mir eine Widerlegung widmen. Ich hatte, wie Sie wissen, in einem früheren Hefte der Studien die Frage: wie war es möglich, daß ein schmachvoll gekreuzigter Jude eine aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde stiften konnte, die ihn von Anfang an als Gottessohn verehrte? in weiterer Ausführung dahin beantwortet, es sey dieß nur denkbar, wenn wir dasjenige, was die Evangelien von Christo berichten, namentlich das Erhabene seiner sittlichen Erscheinung, das Einzige und Außerordentliche in seinen Thaten und Schicksalen und hier namentlich seine Auferstehung als geschichtlich wahr voraussetzen, denn nur daraus lasse sich das an sich höchst Auffallende und Widersprechende, daß die Juden einen Gekreuzigten, die Heiden sogar einen gekreuzigten Juden, beide also einen schmachvoll Gestorbenen und die letzteren sogar einen schmachvoll Gestorbenen aus dem ihnen verächtlichsten Volke als Messias und Gottessohn erkannten und verherrlichten, befriedigend erklären. Dagegen nun haben Sie Folgendes bemerkt: „Herr Dr. Ullmann hat es neuerlich als das weltgeschichtliche Paradoxon des Christenthums hingestellt und Herr Dr. Steudel pflichtet ihm darin bei, daß ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe. Sollen diese Worte einen bestimmten Sinn haben: so würde es also den genannten Theologen weniger auffallend erscheinen, die christliche Kirche durch einen nicht gekreuzigten Heiden gestiftet zu sehen. Denn ein Jude, meinen sie, war

bei den übrigen Völkern verachtet; ein Gekreuzigter aber stand, außer der allgemeinen Schmach, insbesondere mit den jüdischen Messiaserwartungen im Widerspruche. Muß man nun fast lächerlich zu werden fürchten, wenn man erst zu beweisen unternimmt, daß ein Heide, dem kein Monotheismus, keine Messiasidee und was damit zusammenhängt, zu Gebote stand, das Christenthum unmöglich hätte stiften können: so fällt das Lächerliche auf diejenigen zurück, welche die Stiftung der Kirche gerade durch einen Juden zum Paradoxon machen. Aber auch, was das Merkmal des Gekreuzigten betrifft, so ist der selbstgemachten Verwunderung jener Gelehrten die Bemerkung entgegenzusetzen, daß vielmehr nur ein Gekreuzigter die christliche Kirche zu stiften im Stande war." Nachdem dieß noch etwas weiter ausgeführt ist, folgen dann die Schlußworte: „Es ist eine eigene Liebhaberei so mancher Theologen, Momente, welche der Entstehung des Christenthums förderlich waren, als ebenso viele Hindernisse darzustellen, nur um ein Wunder nothwendig zu machen." Um mit dem Letzteren zu beginnen, so weiß ich mich von der Liebhaberei, Wunder zu erkünsteln, so frei, als von irgend etwas, und von einem Gegner, dem ich so leicht den Vorwurf der Wunderscheu machen konnte, hätte ich in der That nichts weniger als den völlig unbegründeten Vorwurf der Wundersucht erwartet. Ueberhaupt aber darf ich, ohne mich des Fehlers eines voreiligen Erstaunens aufs neue schuldig zu machen, mich wohl verwundern, daß ein Mann von Ihrem Scharfsinne eine solche Entgegnung niederschreiben konnte. Welche Art von Logik ich auch anwenden mag, so sehe ich zu Ihrer Bemerkung keinen Grund. Wenn ich sage: es war schwer, daß ein Gekreuzigter und zwar jüdischer Abstammung die so beschaffene Kirche stiftete, folgt daraus auch nur im entferntesten, es würde mir nicht auffallend seyn, sie durch einen nicht gekreu-

zigten Heiden gestiftet zu sehen? Erstlich sind ja der gekreuzigte Jude und der nicht gekreuzigte Heide nicht die einzigen Kategorien, die hier angewendet werden können, sondern zwischen beiden stehen noch zwei andere Möglichkeiten in der Mitte, ein nicht gekreuzigter Jude und ein gekreuzigter Heide; ich kann mir also Ihre dilemmatische Beschränkung keineswegés gefallen lassen, und sodann, wenn ich von dem gekreuzigten Juden sage: die Stiftung der Kirche durch ihn erscheine als etwas Großes und Wunderbares, folgt daraus, sie habe für den nicht gekreuzigten Heiden, der mir willkürlich entgegengestellt wird, etwas Leichtes seyn müssen? Sie konnte ja für ihn auch unmöglich seyn. Und das werde ich natürlich im vorliegenden Falle nicht bloß nachträglich behaupten, sondern Sie hätten es getrost von vorne herein als meine Ueberzeugung voraussetzen können. Auch handelt es sich nicht um einen gekreuzigten Juden schlechthin, sondern um einen solchen mit ganz bestimmten Qualitäten; Sie sprechen Jesu diese Qualitäten ab, ich sage dagegen: ohne sie konnte er die Kirche nicht stiften. Steht auf der einen Seite fest, daß Jesus gekreuzigt worden, auf der andern, daß die Kirche da ist, die ihn als Gottessohn verehrt, so muß zwischen Beidem etwas Vermittelndes liegen; dieß ist, was die evangelische Geschichte von Christo erzählt, namentlich seine Auferstehung; dieses Vermittelnde aber leugnen Sie, also bleibt Ihnen die Stiftung der Kirche gerade durch den Gekreuzigten von einer Seite unerklärt. Es bedarf indeß keines tiefen Nachdenkens, um auch die andere Seite des großen Phänomens, nämlich dieß wahrzunehmen, daß die Stiftung der Kirche geschichtlich nur durch einen Juden und nur durch einen schmachvoll Untergehenden möglich war. Aber dabei bleibt es doch für den sinnigen Betrachter wunderbar, daß es so ist. Es ist eine wunderbare oder, wie Sie sagen, paradoxe Nothwendigkeit. Wir können es,

wie alles göttliche Thun, auf der einen Seite ebenso natürlich und ordnungsmäßig finden, als auf der andern Seite staunenswerth und außerordentlich. Auch die Schöpfung hat ebenso ihre nothwendige, wie ihre wunderbare Seite; auch die Erlösung des Geschlechtes durch einen Sündlosen, die zweite Schöpfung, war nothwendig und doch ist die Erscheinung eines durchaus Reinen im Zusammenhange eines sündigen Geschlechtes ein Wunder. Das sind eben die Thaten Gottes, des persönlichen, die wir, auch wenn wir sie ganz in der Ordnung finden, doch zugleich als erhabene Paradoxien bewundern können und selbst oft als widersprechend ansehen würden, wenn sie sich nicht durch großartigen Zusammenhang und weltbeherrschende Wirkung rechtfertigten. Die Stiftung der Kirche aber durch einen Gekreuzigten unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten, ist mir, wie ich unterdessen gefunden habe, nicht zuerst eingefallen; andeutend spricht diesen Gedanken ein Theologe aus, den Sie gewiß mit mir verehren werden, unser großer Luther; er sagt: „es würde den Heiden nicht eingefallen seyn, einen verdammten, gekreuzigten Juden anzubeten, wo nicht hierinnen wäre die Gewalt und Macht des rechten Gottes." Briefe Th. 5. S. 79. bei de Wette. Endlich kann ich nicht unbemerkt lassen, daß in Ihrer Entgegnung der Gesichtspunkt völlig verschoben ist; denn die Tendenz meines Aufsätzchens war durchaus nicht, zu zeigen, daß die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten etwas Wunderbares und Paradoxes sey, sondern anschaulich zu machen, welche geschichtliche Thatsachen diese Art der Kirchenstiftung nothwendig voraussetze.

Doch es ist Zeit, zur Sache selbst überzugehen. Wenn ich mir nun hier vergegenwärtige, was Ihrem Sendschreiben gemäß hauptsächlich zwischen uns streitig ist — denn mit Anderem wollen wir Zeit und Papier nicht verderben — so sind es theils einige wesentliche Punkte, theils untergeordnete Differenzen. Als Hauptsache tritt mir ein

Zwiefaches entgegen, dem sich alles Bedeutendere wird bei= und unterordnen lassen, erstlich die Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit Christi und zweitens der geschichtliche Charakter des Außerordentlichen und Wunderbaren, das mit der Erscheinung Christi verknüpft war. Diese Cardinalpunkte wollen wir zuerst abhandeln, dann mag noch eine Nachlese von minder Wichtigem folgen. Bei dem zweiten Hauptpunkte wird besonders auch die Grenzlinie zu bestimmen seyn, welche zwischen dem Geschichtlichen und Sagenhaften, wenn solches in den evangelischen Berichten zu statuiren wäre, gezogen werden müßte. In dieser letzteren Beziehung besonders geschieht es, daß Sie in der Vorrede zum dritten Hefte das, was wir miteinander auszumachen haben, als eine Grenzstreitigkeit bezeichnen. Eine Grenzberichtigung kann nun unsere Verhandlung allerdings genannt werden, insofern hierbei die Anschauung zum Grunde liegt, daß wir uns auf verschiedenen Gebieten befinden, aber auf solchen, die sich auf gewissen Punkten berühren. Und zwar liegen die Berührungspunkte darin, daß Sie auch etwas Historisches, ich dagegen auch sagenhafte Bestandtheile in den Evangelien gelten lasse. Indeß glaube ich, es wäre sehr gefehlt und Friede gerufen, wo kein Friede ist, wenn wir deßhalb sagen wollten, wir stimmten in der Hauptsache überein und es bestände nur eine untergeordnete Differenz über das Mehr oder Weniger des Sagenhaften und Historischen. So wenig ich es für Vorwurf oder Sünde erachte, daß Punkte da sind, wo ich Ihr Recht anerkenne, ebenso bestimmt muß ich sagen, daß wir uns dennoch auch jetzt auf entgegengesetzten Standpunkten befinden und auf wesentlich verschiedenen Gebieten bewegen. Es beruht aber dieser Gegensatz, wie ich glaube, besonders auf folgenden Grundverschiedenheiten. Ihnen ist und bleibt Christus aller Modificationen ungeachtet im Wesentlichen eine mythische Person, ähnlich den Gestalten des Zoroaster oder Pythagoras, und wenn Sie auch histo=

rische Anknüpfungspunkte gestatten, so sind doch diese Ihrer Darstellung zufolge so unbedeutend und von der nachwuchernden Mythenproduction dermaßen überwachsen, daß sie dagegen ganz zurücktreten, ja kaum erkennbar sind; mir dagegen ist und bleibt Christus eine geschichtliche Person, ähnlich in dieser Beziehung einem Sokrates oder Plato, und wenn ich auch zugebe, daß die Sage in die Ueberlieferung der Geschichte hineinspielt, so bleiben mir doch Grundlage und Hauptzüge der Ausführung historisch; Sie gehen auch jetzt von der Grundanschauung nicht ab, daß die erste Gemeinde, erregt durch die Persönlichkeit Christi, das Christusleben nach messianischen Ideen componirt habe, daß also Christus in der Hauptsache Product der Gemeinde und ihres Glaubens sey; mir dagegen ist das Christusleben ein wirkliches, das dem Glauben erst Daseyn und Inhalt und der Gemeinde ein Gepräge gegeben, das als etwas Reelles von den Gläubigen aufgenommen und mit liebevoller Treue in der Ueberlieferung erhalten worden ist; nach Ihrer Ueberzeugung spiegelt sich der aus Veranlassung Jesu hervorgerufene Geist der Gemeinde in dem von ihr frei producirten geistigen Christusbilde, nach der meinigen spiegelt sich das wirkliche Bild des Erlösers in der aus seinem Geiste gebornen und nur vermöge dieser seiner Einwirkung möglichen Gemeinde. Sodann bleiben Sie bei der ganzen Construction der Persönlichkeit Christi durchaus innerhalb der Grenzen der menschlichen Entwickelung stehen, und wenn Sie Göttliches in Christo anerkennen, so ist es eben nur das Göttliche, was an und für sich zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört und aus Veranlassung Christi, nicht etwa als neues Lebensprincip in die Menschheit eingetreten, sondern als stets Vorhandenes in ihr nur zum Bewußtseyn gekommen ist, es ist das Gottmenschliche als schlechthin allgemeines, nur für die Stufe des Glaubens auf eine concrete Figur vorstellungsweise übertragen; ich dagegen fühle mich vermöge des Zeugnis-

ses, das Christus selbst von sich gegeben, und des Eindrucks, den er von je gemacht, gedrungen, mich über diese Grenze zu erheben und in Christo etwas im engern und eminenten Sinne Göttliches anzuerkennen, was auf specifische Weise durch diese Person in die Menschheit gekommen und eine reale Kraft, der Keim einer neuen, unendlichen Lebensgestaltung geworden ist. Endlich verwerfen Sie trotz mancher Zugeständnisse, die nicht unwichtig und dankbar anzunehmen sind, auch jetzt das Wunder als Etwas, das über den vorstellbaren und anschaulich zu machenden Naturzusammenhang hinausgeht; ich dagegen glaube, es im Ganzen der evangelischen Geschichte und des christlichen Glaubens nach seinem übernatürlichen Charakter festhalten und als wesentliche Vervollständigung der verwirklichten Idee des Erlösers ansehen zu müssen. Dieß möchten die Hauptdifferenzpunkte seyn, sofern sie ausgesprochen sind; freilich beruhen diese wieder auf unausgesprochenen, auf der Verschiedenheit der Idee von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, auf der, wie mir scheint, nicht bloß verschiedenen, sondern entgegengesetzten Auffassung des Begriffs von Sünde, auf der abweichenden Bestimmung über das Wesen der Religion, namentlich über das Verhältniß zwischen Leben und Begriff, zwischen Factum und Idee innerhalb dieses Gebietes, und manchem Andern, was damit zusammenhängt; aber wollte ich hierauf eingehen, so wäre die Aufgabe nicht in einem Sendschreiben, sondern nur in einem Werke zu lösen, und ein solches würde jetzt ebenso wenig in meinen Studiengang passen, als nach außen wesentlich fruchtbar seyn; also beschränken wir uns auf die oben bezeichneten Hauptpunkte und knüpfen alles Uebrige an die Betrachtung hierüber an.

Daß die Persönlichkeit Christi eine große, eine mächtige sey, unterliegt überhaupt und auch für Sie gewiß keinem Zweifel. Hätten wir dafür auch keinen andern Beweis, schon der Streit, der von den ältesten Zeiten bis

auf Ihr Werk darüber geführt worden ist, würde hinreichendes Zeugniß geben. Wer sagen die Leute, daß des Menschensohn sey? war die Frage, die schon an die Zeitgenossen Jesu erging; um diese Frage vornehmlich bewegte sich die Dogmenentwickelung und der theologisch-kirchliche Kampf in den fünf ersten Jahrhunderten; diese Frage, auch in der Reformationszeit nur nach einer andern Seite hin von höchster Wichtigkeit, wird heute nach dem Ablaufe von Jahrtausenden erneuert und wird noch für manche Generation andringend wiederkehren. Der Held des Friedens, der freilich auch gekommen ist, das Schwert zu bringen, ist zugleich der Gegenstand des tief eingreifendsten Kampfes in der Menschheit geworden. Diese einzige Persönlichkeit unter allen, die in der Geschichte aufgetreten sind, ist es, welche, wenn auch durch die Kluft eines solchen Zeitraums geschieden, doch nicht im mindesten an Bedeutung verloren hat; sie bricht mit ungeschwächter, stets frischer Kraft durch die Jahrhunderte hindurch und auch heute noch knüpfen sich die höchsten Interessen an dieselbe an, und zwar die Interessen von uns allen, in jedem Stande, Alter und Geschlecht. Diese Bedeutung der Persönlichkeit Christi ist durch die neuere Entwickelung der Theologie erst wieder recht anschaulich geworden. Man sieht wieder allgemeiner ein: es ist nicht bloß die Lehre Jesu, um die sich die großen Fragen der Erkenntniß und des Heiles bewegen, sondern es ist sein gesammtes Werk, und seines Werkes Grund und Mittelpunkt ist seine Person. Auf diese Person geht daher jetzt auch die ganze Energie des Streites. Der abstracte Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, deren gemeinsamer Fehler darin lag, das Christenthum zu sehr als Doctrin und zu wenig als Alles umfassendes Lebensprincip, geknüpft an die Macht einer gottmenschlichen Persönlichkeit, zu betrachten, dieser abstracte und seit längerer Zeit immer mehr verblassende Gegensatz tritt zurück; dagegen wird nun um ein concreteres, ja um das realste

Object auf dem Gebiete des Glaubens gestritten, um dasjenige, in welchem sich, wie sonst nirgends, Idee und Wirklichkeit, Begriff und That durchdringen. In dieser Wendung des Streites aber liegt auch eine gemeinsame Anerkennung der Größe der Persönlichkeit Christi; denn so könnte um diese Persönlichkeit gar nicht gekämpft werden, wenn nicht das Wahre über sie als ein unermeßlich Wichtiges, sie selbst mithin als eine allbedeutsame betrachtet würde.

Die Größe und Bedeutung Christi ist aber zunächst, wie Sie nicht bezweifeln werden, zu begreifen als eine weltgeschichtliche, und zwar im eminenten Sinne. In der Weise, wie die Erscheinung und das Leben Christi weltgeschichtlich ist, ist es durchaus nichts Anderes. Dieß zeigt sich subjectiv im Bewußtseyn Christi und objectiv in seiner Stellung zur Welt. Christus selbst schaut sich in der gesammten höheren Entwickelung seines Volkes als deren wesentlicher Inhalt und Zielpunkt, er bezieht das Höchste in der Vergangenheit: Moses und die Propheten, das Gesetz und die Verheißung auf sich als den Vollendenden und Erfüllenden, er betrachtet es als Hauptsache in der Schrift, daß sie von ihm zeuge; gleicherweise erkennt er die unvergleichbare Bedeutung seiner Person für die Mitwelt, denn er ruft nicht nur die Mühseligen und Beladenen zu sich, sondern er bezeichnet sich als das Licht der Welt überhaupt, als den Weg zum Vater für Alle, er preiset Jeden glücklich, der da sehe und höre, was vorher Niemand gesehen und gehört; nicht minder endlich umfaßt er in seinem Bewußtseyn die Nachwelt, er hat die Gewißheit, daß sein Evangelium unter alle Völker dringen werde, er ist überzeugt, überallhin so das Schwert wie den wahren Frieden zu bringen, er knüpft an seine Persönlichkeit die gesammte Menschheitsentwickelung in ihren Höhepunkten und sieht schon in seliger Ferne die Menschheit als eine Heerde unter ihm als dem einen Hirten. Alle diese Aussprüche, deren sich noch zahlreiche zusammenstellen ließen, sind, wenn wir sie in ein Bild verei-

nigen, offenbar der reinste und stärkste Ausdruck eines Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmäßig umfassenden, also eines wahrhaft weltgeschichtlichen Bewußtseyns, eines Bewußtseyns, das die gesammte Menschheit, wie sie zum Göttlichen sich verhält, in sich und sich in der Menschheit reflectirt; dieses Gott und Menschheit umfassende Bewußtseyn aber ist so originell, so einzig in seiner Art, so ganz nur auf diesem Punkte der menschlichen Entwickelung und in dieser Persönlichkeit hervortretend, daß wir den Ausdruck davon, der uns ohnedieß in der Gestalt völliger Absichtlosigkeit entgegenkommt, durchaus nicht als etwas willkürlich Erfundenes und Zusammengestückeltes, sondern nur als etwas dieser Persönlichkeit selbst Entstammendes ansehen können. Ein solches Bewußtseyn kann man überhaupt nicht erfinden, sondern nur haben. Wem es nun einwohnt, der hat es entweder durch Schwärmerei oder mit Wahrheit. Die subjective Wahrheit bewährt sich aber in diesem Falle auch objectiv; das Bewußtseyn Christi erhält sein vollommenes Recht durch seine wirkliche Stellung zur Menschheit. In der That strebt die Entwickelung des jüdischen Volkes nicht nur, sondern des religiösen Geistes überhaupt auf die Ideen hin, die wir in Christo wirklich werden sehen, und was sich seitdem in der Menschheit als das Größte und Beste gestaltet hat, dazu hat er nicht allein den Impuls gegeben, sondern es geht von ihm selbst als dem belebenden Mittelpunkte aus. Er hat der Menschheit das Gepräge seines Geistes so frei, aber zugleich so tief und schöpferisch eingedrückt, daß durch ihn die Geschichte in zwei Hälften getheilt ist. Keine Einwirkung einer andern Persönlichkeit ist dem Geiste und Ziele nach so erhaben, als die Einwirkung Christi, denn sie geht durchaus nur auf das Höchste, das Verhältniß der Menschheit zu Gott, keine ist dem Gebiete nach so umfassend, denn sie bezieht sich schlechthin auf die ganze Menschheit und in der Menschheit wieder von der Mitte des geistigen Lebens aus auf dessen ganzen Umfang, keine endlich

den Folgen nach so durchgreifend, denn sie hat in der That den Geist der Menschheit von den innersten Wurzeln aus umgewandelt, es ist durch sie Alles neu geworden, auch im sittlichen und bürgerlichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, und noch fortwährend ist die Menschheit in dem Processe begriffen, von dem christlichen Leben immer vollständiger durchdrungen zu werden, ja wir haben allen Grund, eine Zeit zu ahnen, wo dem Siege der christlichen Wahrheit und der Vollendung der Menschheit durch sie nichts mehr entgegenstehen wird. So ist die Erscheinung Jesu nicht nur weltgeschichtlich, sondern auf den höchsten geistigen Gebieten und von diesen aus im gesammten geistigen Leben recht eigentlich welterobernd und weltgestaltend. Diese welthistorische Macht aber setzt in dem Leben Jesu ein anderes geschichtliches Fundament voraus, als bei der mythischen Auffassung desselben angenommen wird; die ungeheuren geschichtlichen Wirkungen müssen auf einem analogen Grunde ruhen; zu den gewaltigen Typen, die Christus der Menschheit einprägte, müssen die Grundformen in ihm selbst gewesen seyn; in Christo muß der Einheitspunkt der Kraft liegen, die sich von ihm aus weltumbildend entfaltet hat; dieß ist nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung, daß sich in ihm als persönliches Leben das kund gab, was dann durch ihn Leben der Menschheit im Allgemeinen geworden ist; dadurch erhalten wir aber schon eine Norm für die Auffassung der Persönlichkeit Christi, für die Behandlung seines Lebens, welche uns über die Auffassung von Beidem als etwas wesentlich Mythischen weit hinausführen muß. Denn nicht das Mythische, sondern nur das Geschichtliche ist weltgeschichtlich, und was weltgeschichtlich ist, kann seinem wahren Grund und Wesen nach nicht mythisch seyn.

Indeß kann hier weder die Kategorie der Größe, noch selbst die der menschheitumfassenden Bestimmung und weltgeschichtlichen Bedeutung genügen; es kann überhaupt

ein graduelles Maß nicht zureichen. Der christliche Glaube, den auch Sie, hochgeehrter Herr Doctor, jedenfalls als etwas Gegebenes anerkennen werden, sey er nun historisch oder ideell entstanden, schreibt vielmehr von Anbeginn der Persönlichkeit seines Stifters Einzigkeit zu, er sieht in ihm etwas Specifisches, er legt nicht einen sonst geltenden Maßstab an ihn an, sondern erkennt in ihm das absolute Maß für alles Menschliche in seiner Beziehung auf Gott. Das Verhältniß des Menschen zu Gott in seiner Wahrheit und Reinheit ist dem christlichen Glauben gemäß persönlich geworden in Christo und nur in ihm, so daß er in dieser Beziehung für alle Uebrigen sowohl als Urbild wie als Vermittler dasteht. Es tritt auf dem religiösen Gebiete und zwar auf derjenigen Entwickelungsstufe, die ohne Bedenken als die höchste im Kreise des geschichtlich Gegebenen anerkannt werden darf und muß, der christlichen, der eigenthümliche Fall ein, daß Ein Individuum als die absolute Offenbarung Gottes, als die vollendete Darstellung des Heiligen geglaubt wird, und zwar nicht bloß ein Individuum überhaupt, willkürlich als Symbol des Göttlichen herausgewählt und hingestellt, sondern ein ganz bestimmtes, geschichtlich gegebenes, dieses und kein anderes. Dieß ist ein Phänomen einziger Art, für welches wir anderswo zwar Analogien finden, aber nichts ganz Gleiches, weder in andern Religionen, noch auf andern Lebensgebieten. In andern Religionen, je höher sie in der Entwickelung stehen, desto mehr ist allerdings die Willkür ausgeschlossen in der Wahl dessen, was das veranschaulichende Zeichen, das Symbol des Göttlichen seyn soll, wie z. B. in der persischen das Licht als das entsprechendste Bild des Guten, in der hellenischen die menschliche Gestalt als der Inbegriff des Schönen; aber eine gewisse Freiheit der Bestimmung herrscht doch auch hier noch, und jedenfalls bleibt ein wesentlicher Unterschied der, daß in allen Religionen, die einen eigentlich symbolischen Charakter haben, das Göttliche in das Symbol, mehr oder weniger be-

wußt, durch den Glauben hineingelegt wird, während der christliche Glaube das entschiedene Bewußtseyn hat, daß Christus nicht ein Symbol des Göttlichen sey, sondern derjenige, der leibhaftig die Fülle der Gottheit, des göttlichen Geistes und Wesens in sich trägt, also, von dieser Seite betrachtet, das Ende aller Symbole. In den monotheistischen Religionen, außer der christlichen, tritt zwar die Persönlichkeit der Stifter bestimmter hervor, aber sie hat im Ganzen des Glaubens durchaus nicht die Bedeutung wie die Persönlichkeit Christi: Christus ist der christlichen Grundanschauung zufolge ursprünglich und in seiner ganzen Entwickelung einzig in seiner Art und hat seine Bedeutung nicht bloß durch das, was er lehrt, thut und leidet, sondern vor Allem durch das, was er ist, er selbst ist seine Religion, Anfang und Vollendung des Glaubens, Kraft des ewigen Lebens, Zielpunkt für alle künftigen Entwickelungen, urbildliches Verhältniß des Menschen zu Gott als Persönlichkeit sich darstellend; Moses dagegen — um von dem andern monotheistischen Religionsstifter, als einem der Originalität ermangelnden, ganz abzusehen — Moses ist nur durch göttliche Wahlbestimmung als ein besonders Geeigneter aus der Masse herausgenommen und zu bestimmten Zwecken gesendet, sein Vorzug beruht nicht auf seinem ganz eigenthümlichen Seyn, sondern auf dem, was er oder Gott durch ihn als erwähltes Werkzeug thut; dieß ist aber von der Art, daß es wohl auch ein anderer an Geist und Kraft Hervorragender hätte thun können, während bei Christo Alles auf seiner durch nichts Anderes zu ersetzenden Persönlichkeit beruht. Sehen wir auf andere Lebensgebiete, so kommt uns in Kunst und Wissenschaft zwar Aehnliches vor, aber nirgends dasselbe. Das verwandteste Gebiet, weil es hier wie in der Religion vor Allem auf einen primitiven Act genialer Anschauung und innerer Erlebung des Höheren ankommt, ist, wie früher schon in dieser Zeitschrift vortrefflich nachgewiesen worden,

die Kunst. Hier finden sich in allen Fächern hervorragende, ja relativ culminirende Repräsentanten, die das Gepräge ihres Geistes der Mit- und Nachwelt aufdrücken, wie Sophokles, Dante, Shakespeare, Paläſtrina, Händel u. A. Ja es gibt Einzelne, die einen Punkt erreichen, über den hinaus nichts Vollkommneres gedacht werden zu können scheint. In diesem Sinne möchte besonders Raphael, der gottbegabte und menschenbegünstigte Jüngling, genannt werden, von dem Schelling in seiner herrlichen Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur so geistvoll sagt: „Er ist nicht mehr Maler, er ist Philosoph und Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht vom Göttlichen und Menschlichen fast nur in einem Punkte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt." Solche Heroen müssen allerdings in der Kunst anerkannt werden. Allein es gibt keinen Künstler, von dem man behaupten könnte, daß er die Kunst auch nur seines Faches erschöpft habe oder daß er als der schlechthin Unübertreffliche, für alle kommenden Geschlechter Vorbildliche daſtände, vielmehr müssen wir immer höhere Manifestationen des Schönen erwarten. Und noch mehr gilt dieß auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo von Generation zu Generation, wenn auch mit Unterbrechungen, der Umfang des Wissens sich erweitert und das Denken sich vertieft, so daß ein Alles abschließender, einen absoluten Höhepunkt bezeichnender Geist auch nicht von ferne denkbar ist. Einen solchen aber hält uns für das Gebiet der Religion der christliche Glaube vor, insofern in Christo die Idee der Religion ihre einzig vollständige und für alle Zeiten gültige Verwirklichung gefunden haben soll. Wenn wir nun wahrnehmen, wie es in andern Religionen und auf andern Lebensgebieten anders ist und nur im Christenthume der Persönlichkeit Christi absolute

Vollendung und eine Bedeutung einziger Art zugeschrieben wird, wenn wir zugleich bemerken, daß dieß nicht etwas Zufälliges, willkürlich Gemachtes oder später Hinzugefügtes, sondern etwas Primitives, mit dem christlichen Glauben selbst Gegebenes und demselben Wesentliches ist, so werden wir darauf geführt, von diesem Phänomen einziger Art den Grund aufzusuchen. Dieser Grund kann nun theils in der Natur der Sache liegen, insofern nachgewiesen wird, daß auf dem Gebiete des Glaubens, wenn er sich zu höchster Vollkommenheit entwickeln und eine universelle Gemeinschaft stiften soll, wie auf keinem andern Gebiete, absolute Lebensvollendung eine unabweisbare Forderung ist, theils in der geschichtlichen Erscheinung, insofern gezeigt wird, daß diese Vollendung mit Recht einer bestimmten Persönlichkeit zuerkannt werde, daß also das ideell Postulirte, das Urbildliche, in der That auch geschichtlich geworden sey. Beides hat die Apologetik darzuthun, das erstere mehr nach ihrer philosophischen, das zweite nach ihrer historischen Seite, aber so, daß beide sich ergänzen, denn nur beide zusammen geben uns die Gewißheit von der Wahrheit derjenigen Christologie, welche in der Schrift und im christlichen Glauben enthalten ist.

Sobald die Behauptung ausgesprochen wird, daß Jesus diejenige weltgeschichtliche Persönlichkeit sey, in der mit Recht eine absolute religiöse und sittliche Vollendung geglaubt werde, treten Sie, hochgeehrter Herr, mit der Einwendung entgegen: Es sey nicht die Natur der Idee, ihre Fülle in ein einziges Individuum auszugießen; denn obwohl die Idee religiöser Vollendung nicht als ein Jenseitiges, als ein ewiges Postulat betrachtet werden dürfe, sondern eine Wirklichkeit habe, so realisire sie sich doch, wie das Wahre und Schöne, wie überhaupt alle Ideen, nicht in einem Einzelwesen, sondern in vielen sich gegenseitig ergänzenden Individuen, in der gesammten Menschheit; wo sie aber als verwirklicht in einem Einzelnen gedacht werde, eben da be-

ginne das Gebiet des Mythischen, denn dieß sey auf eine solche Person immer nur durch verherrlichende Dichtung übertragen. Dagegen behaupten wir: die Idee, wenn sie nicht ein leeres Gedankenbild seyn, sondern die Kraft der Verwirklichung in sich tragen soll, entwickelt sich allerdings im geschichtlichen Verlaufe des Bildungsganges der ganzen Menschheit, aber dieß schließt gar nicht aus, daß sie auch in einem Individuum ihre Vollendung feire, und zwar ist dieß namentlich auf dem religiös-sittlichen Gebiete nicht allein möglich, sondern es ist sogar, wenn das religiöse Leben der Gesammtheit zu seiner Vollendung gedeihen soll, nothwendig. Dieß wäre nun nachzuweisen. Ich sage: es ist möglich; denn obwohl auf andern Gebieten, wie wir gesehen, etwas völlig Gleiches nicht vorkommt, so ist es doch durchaus nicht undenkbar, daß der Schöpfer ursprünglich der menschlichen Natur eine solche Anlage werde gegeben haben, vermöge deren die allgemein menschliche Bestimmung — und das ist eben die religiös-sittliche — auf irgend einem Punkte vollständig erreicht werden konnte. In der That gehört es doch nicht zum Begriff und Wesen des Menschen, daß er unvollkommen sey, und wir dürfen nicht sagen, daß durch religiöse Vollkommenheit die Natur des Menschen aufgehoben werde. Es ist auch hier nöthig, die Gebiete gehörig zu unterscheiden. Der Begriff der Ergänzung, der Verwirklichung der Idee durch eine Gesammtheit ist im Bereiche des religiösen und sittlichen Lebens nicht in der Weise zu gebrauchen, wie anderwärts. In der Kunst und Wissenschaft allerdings ergänzen sich nothwendig die Individuen, um die Fülle möglicher Gestaltungen und Wahrheiten in gesetzmäßiger Entfaltung darzustellen, im Verhältnisse zu Gott aber und in sittlicher Beziehung, obwohl auch hier die Gesammtheit und deren Entwickelung von höchster Bedeutung ist, ergänzt doch nicht eigentlich Einer den Andern, sondern Jeder steht für sich und hat eine rein persönliche Aufgabe und Verantwortung. Die Dichter und Philosophen eines

und gefordert; denn auch die geniale Kraft ist etwas Geordnetes, folglich auch das Sichbilden von Gemeinschaften um ein geniales Individuum, folglich auch das Entstehen religiöser Gesammtleben, die alle aufgehen müssen in Eines, sobald das absolute, die Kirche, eingetreten ist. Damit aber diese entstehe, war in der Weltordnung einem unter den Religionsstiftern zugetheilt, die absolute Religion und die zu ihrer Anschauung und Erlebung geeignete individuelle Qualität zu haben. Diese muß jedoch zugleich von einem schöpferischen Acte Gottes abgeleitet werden, denn auf einen solchen müssen wir bei der Entstehung jeder Individualität recurriren, weil mit einer jeden etwas specifisch Neues auftritt. Daß dieser Gedankengang, den Sie bei Schweizer weiter ausgeführt finden, eine eigenthümliche und wichtige Seite der Sache glücklich beleuchte, darüber werden wir wohl einverstanden seyn; weniger dagegen kann ich auf Ihre Zustimmung rechnen, wenn ich das angebe, was mir dabei als minder befriedigend sich darstellt. Ein Hauptpunkt nämlich scheint mir nicht genug berücksichtigt, das Daseyn und die Macht der Sünde. Bei der Entwickelung der Religion kommt doch nicht, wie bei der Kunst, bloß die natürliche Genialität und Thätigkeit, sondern, weil es sich hier um ein Leben im Göttlichen handelt, das sittliche Moment aufs entschiedenste in Betracht. Befindet sich nun die Menschheit während des ganzen Verlaufs ihrer Geschichte in einer gesetzmäßigen religiös-sittlichen Entfaltung, so geht allerdings auch die Erscheinung Christi als eine natürliche Frucht daraus hervor, und er ist, so zu sagen, aus der Menschheit geistig geboren. Ist dagegen das sittliche Leben, wie das vorchristliche es war, mit Verderben behaftet, so werden wir das höchste und vollkommenste Leben in Gott, wenn wir es in Christo anerkennen, nicht aus dem natürlich-geschichtlichen Entwickelungsprocesse, der sich in diesem Kreise des Verderbens bewegte, ableiten können, sondern in einem eminentern Sinne, als bei jeder andern Individualität,

auf einen göttlichen Schöpfungsact zurückgehen müssen. Diesen Punkt werde ich weiter unten bestimmter erörtern. Zunächst ist die Hauptfrage, inwiefern nämlich die Darstellung absoluter religiöser Vollendung in einer bestimmten Persönlichkeit als etwas Nothwendiges angesehen werden könne, genauer zu beantworten.

Ich hoffe von einem Punkte auszugehen, den Sie mir nicht streitig machen werden, wenn ich sage: Es ist unabweisbares Bedürfniß für unser Geschlecht und jeden Einzelnen, zur sichern Erkenntniß religiöser Wahrheit, zur Einheit mit Gott und mit sich selber zu gelangen. Dieß ist aber im Allgemeinen nicht möglich, wenn nicht der Menschheit und dem Einzelnen jene Wahrheit und der in sich selige Friede mit Gott zur vollen und klaren Anschauung gebracht wird; dieß kann aber auch wieder nicht geschehen, außer durch ein in der Wirklichkeit sich darstellendes Leben in Gott vermittelst einer von dem Göttlichen ganz durchdrungenen Persönlichkeit. Freilich tritt uns hier wieder die alte Streitfrage entgegen über die Natur der religiösen Wahrheit, ob sie ausschließlich im Erkennen, oder in der Totalität des Lebens ruhe. Durch Ihre Schriften, Herr Doctor, geht die Tendenz hindurch, im Sinne der speculativen Schule die Religion als ein Erkennen zu fassen, welches auf dem Standpunkte der Vorstellung die Form des Glaubens, auf dem der Speculation die Form des Begriffes annimmt. Aber eben dieß wird man auch wohl als einen wesentlichen Mangel Ihres Standpunktes bezeichnen können, denn man darf unbedenklich sagen: wer das universale, die gesammte höhere Geistigkeit gleichmäßig umfassende Wesen der Frömmigkeit verkennt, der weiset ein Hauptstück der theologischen Errungenschaft der neuern Zeit zurück und begibt sich jedenfalls dem Christenthume gegenüber von vorneherein in eine einseitige Stellung; wer dagegen anerkennt, daß die religiöse Wahrheit nicht bloß eine richtige und vollständige Entwickelung des Got-

tesbegriffes, sondern etwas in Gesinnung und Leben, im ganzen Geiste des Daseyns sich kund Gebendes sey, der wird auch einräumen müssen, daß sie in ihrem vollen Umfange der Menschheit nur vorgehalten und zur Gewißheit gebracht werden könne durch die Gesammtthat eines gottgeweihten und gotterfüllten Lebens, und da ein solches Leben nur denkbar ist als verwirklicht durch ein menschliches Individuum, so werden wir die religiöse Wahrheit in concreter Gestalt nur finden in einer Persönlichkeit von religiös=sittlicher Vollendung, in welcher das Verhältniß der Menschheit zu Gott auf eine durchaus reine, also urbildliche und für Alle vorbildliche Weise dargestellt ist.

Es wohnt in dem Menschen ein tiefes Verlangen nach Lebensvollendung; vermag er nun nicht in sich selbst die Idee der Menschheit zu verwirklichen, so dient es ihm doch zur wesentlichen Befriedigung und Belebung, wenn er sie außer sich in einem anderen seinem Geschlechte angehörigen Wesen verwirklicht findet. Jedenfalls wird die Menschheit von einer in ihr lebenden geistigen Macht der Idee der Vollendung entgegen getrieben. Betrachten wir nun, wie Sie es aufs Bestimmteste thun, die Idee nicht als ein bloßes Soll, sondern als etwas, das die Bürgschaft der Verwirklichung in sich hat, so werden wir annehmen müssen, daß die Idee göttlicher Lebensvollendung irgend einmal im Entwickelungsgange der Menschheit wirklich werden müsse, und zwar, da die Lebensvollendung nicht etwas Abstractes, Allgemeines, sondern etwas Concretes und Individuelles ist, in einer bestimmten Person. Ich kann das, was ich hier zu sagen habe, nicht treffender ausdrücken, als mit den Worten eines Ihrer achtungswerthesten Gegner, der aber, ausgenommen von Lücke, weder von Freund noch Feind nach Gebühr gewürdigt worden zu seyn scheint, des Herrn Doctor Kern, welcher in der tübinger Zeitschrift 1836. Heft 2. S. 32. sagt: „So lange das menschliche Leben der Idee noch nicht entspricht, ist die Persönlichkeit des Menschen

noch nicht vollendet und der wahre Begriff des Menschen noch nicht erreicht; so lange ist also auch, da der schaffende Gedanke Gottes auf die Idee der Menschheit gerichtet ist, die Schöpfung des Menschen zeitlich noch nicht vollendet. Wenn es aber eine der Vollendung der Schöpfung vorangehende zeitliche Entwickelung der Menschheit gibt, worin die menschliche Persönlichkeit ihrer Idee noch nicht entspricht, gleichwohl aber die Schöpfung des Menschen sich auch zeitlich vollenden muß, weil, was in der Idee auf ewige Weise begründet ist, auch zeitlich in der Wirklichkeit des Lebens zur Erscheinung kommen muß: so ist nothwendig, daß irgendwann in der Weltgeschichte der Moment eintrete, wo für die Menschheit die Rückkehr aus dem Widerspruche in die Einheit, die Vollendung ihrer Schöpfung und die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in die Einheit mit der Idee der Menschheit beginnt. Hierzu aber ist, da Menschliches mit Menschlichem in Beziehung stehen muß, nothwendig, daß im Zusammenhange der Menschheit diejenige Person erscheinen muß, die, unberührt von dem sonst allgemeinen Widerspruche mit der Idee, in ihrer Persönlichkeit die Idee der Menschheit rein und vollständig darstelle, damit durch das Verhältniß, in welches diese Person mit dem übrigen Menschengeschlechte tritt, und in der Gemeinschaft mit ihr die übrigen Menschen zur Aufhebung des innern Widerspruchs und zur Einheit ihrer Persönlichkeit mit der in ihrem Wesen angelegten Idee der Menschheit d. h. zur Vollendung der Schöpfung und zur Verwirklichung des wahren Begriffs des Menschen erhoben werden."

Der in dieser inhaltreichen Stelle zuletzt berührte Punkt deutet auf das hin, was wir hier noch besonders zu erwägen haben. Nur durch eine Persönlichkeit, wie wir sie postuliren, kann der in dem Menschen bestehende Widerspruch gehoben, seine Einheit mit Gott und mit sich selbst hergestellt, die versöhnende Erlösung bewirkt und

auf deren Grund eine religiöse Gemeinschaft gestiftet werden, welche für alle Menschen befriedigend, also Weltreligion zu seyn vermag. Es ist eine sittliche Thatsache, daß der Mensch durch die Sünde, weil sie der Heiligkeit Gottes schlechthin widerspricht, innerlich von Gott geschieden und daß durch dieselbe die göttliche Liebe und Gnade seinem Bewußtseyn verhüllt wird; da nun seine Bestimmung in lebendiger Gemeinschaft mit Gott und hieraus entspringender Seligkeit liegt, so wird er eben dadurch in sich gespalten, gehemmt, der besten Kräfte des Guten beraubt, mit einem Worte, unselig. Gleicherweise ist es Erfahrungssatz, daß in jedem Menschen die Sünde sich wirksam beweist und ihn hindert, durch sich selbst zu dem vollen Bewußtseyn der göttlichen Liebe und dem hingebenden Vertrauen an Gott zu gelangen, aus dem alles Gute und Beseligende stammt. Soll nun dem Menschen diese Quelle des Höchsten nicht verschlossen bleiben, so muß eine solche Persönlichkeit ins Mittel treten, in welcher das Bewußtseyn der göttlichen Liebe und das Vertrauen auf dieselbe auf eine durchaus reine und Alles überwindende Weise sich bethätigt und durch welche sich dieses Bewußtseyn vermöge einer von ihr ausgehenden Geistes- und Lebensgemeinschaft auch in der übrigen Menschheit schöpferisch erneuert. Diese Persönlichkeit aber finden wir nur in einem Solchen, in dem die Macht der gottentfremdenden Sünde vollständig gebrochen und das Verhältniß ungetrübter Gemeinschaft mit Gott hergestellt ist, also in einem Sündlos-Heiligen. Nur Er kann Welt-Erlöser und Versöhner seyn. Nur durch ihn kann auch eine Kirche von universaler Bedeutung gestiftet werden. Denn nur ein im Verhältnisse zu Gott schlechthin Vollkommener trägt auch die Kraft in sich, durch den ihm einwohnenden Glauben eine Gemeinschaft zu stiften, die ohne örtliche und zeitliche Beschränkung die Menschheit zu umfassen im Stande ist. Wäre in einem Individuum selbst oder über dasselbe hinaus noch eine hö-

here Entwickelung des religiösen Geistes und Lebens denkbar, so würde dasselbe nicht die Bestimmung haben können, die Weltreligion zu stiften, weil Anfänger und Vollender des Glaubens für Alle nur der seyn kann, welcher schlechthin höher steht, als Alle, und auf absolute Weise von dem Göttlichen durchdrungen ist. Hieraus ergibt sich auch, worauf schon Kern und Schweizer treffend aufmerksam gemacht haben, daß es nur einer einzigen Persönlichkeit dieser Art bedarf, um die höchsten Zwecke in der Menschheit zu erreichen, und daß auch nur eine einzige als wirklich gedacht werden kann. Nur in einem Individuum kann die tiefste Erfahrung und Anschauung und die vollständigste Lebensausprägung des Göttlichen eintreten, nur in einer in die Mitte der Menschheit gestellten Person werden, wenn die Einheit des göttlichen Planes anschaulich werden soll, die Radien der göttlichen Offenbarung zusammenlaufen und diese ihren Gipfelpunkt erreichen, nur einen Stifter und ein Haupt fordert das Gottesreich zu seiner Gründung und Erhaltung, nur Einer kann mit der vollen Kraft, Alle zu erlösen, ausgerüstet seyn, und nur dann wird alle Menschen in höchster Beziehung ein wahrhaft brüderliches Einigungsband verknüpfen, wenn sie das nämliche Bedürfniß in dem einen Erlöser auf dieselbe Weise befriedigt finden und wenn dieser zu Jedem und Jeder zu ihm in wesentlich gleichem Verhältnisse steht. Fassen wir dieß Alles zusammen, so dürfen wir sagen: so gewiß die Menschheit den vollen Besitz der religiösen Wahrheit nur durch Anschauung eines ungetrübten Lebens in Gott gewinnen und nur darin ihr Verlangen nach Lebensvollendung befriedigt finden, so gewiß nur durch einen Sündlos-Reinen und Gotteinigen die Idee der Menschheit verwirklicht und die ebenso-heiligende wie beseligende Gemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt werden konnte, so gewiß endlich nur ein Solcher sich zum Stifter des Gottesreiches und einer menschheitumfassenden Kirche eignete, ebenso

gewiß mußte eine Persönlichkeit von göttlicher Lebensvollendung, welche die Kraft besaß, in dem Processe fortgehender geistiger Einwirkung die Menschheit mit ihrem Leben zu durchdringen, im Laufe der Geschichte auftreten.

Indeß genügt natürlich diese Betrachtung, wie ich Ihnen gegenüber, hochgeehrter Herr Doctor, kaum zu erinnern brauche, für sich noch nicht; sie berechtiget uns zunächst nur zu der Erwartung, daß eine Persönlichkeit solcher Art irgend einmal erscheinen müsse, keineswegs aber gibt sie uns Gewißheit, daß dieselbe wirklich da gewesen; wir würden uns hiermit vor der Hand auf dem Standpunkte der prophetischen Erwartung, dem alttestamentlichen, befinden, welcher in geschichtlich-nationaler Form jenen Grundgedanken ebenfalls schon in sich schloß; aber es kommt vor allem darauf an, ob diese prophetische Menschheitshoffnung auch ihre Wirklichkeit gefunden habe; dieß können wir nur geschichtlich und erfahrungsmäßig wissen, und hier tritt dann die andere Seite der Beweisführung, das historische Zeugniß, in seine Rechte. Daß ein Solcher da war, ein durchaus Reiner und Vollkommener, ein ganz in Gott Lebender und sich mit Gott Eins Wissender, wird uns allerdings durch die evangelische Ueberlieferung einmüthig bezeugt. Es ist das Resultat der Aussprüche Jesu über sich selbst in allen Evangelien, besonders aber im vierten; es ist der Kern des Zeugnisses über ihn von Seiten der Apostel und der gesammten ersten Gemeinde; es ist der Mittelpunkt des ganzen urchristlichen Glaubens. Es kommt also hier nicht einmal auf einzelne Stellen in den geschriebenen Evangelien oder auf deren Gewährleistung überhaupt an, sondern, auch abgesehen davon, haben wir in dem Gesammtglauben der apostolischen und ersten christlichen Zeit einen Beweis, daß Jesus den Eindruck lebend machte und sterbend hinterließ, eine Persönlichkeit von göttlicher Reinheit und Vollendung zu seyn. In den Evangelien aber finden wir diesen Satz

nicht etwa nur allgemeinhin behauptet, sondern in einer so vollständigen, durchaus anschaulichen Lebensschilderung nachgewiesen, daß er uns, auch unausgesprochen, von selbst in die Augen springt. Eine nur ins Allgemeine hingestellte Behauptung ließe sich aus einem apotheosirenden Bestreben ableiten, aber die so merkwürdig ins Einzelne gehende, ebenso originelle, als in höchster Einfalt großartige Lebensdarstellung trägt das Gepräge einer Wahrheit in sich, gegen die sich der einfach historische Sinn nicht leicht verschließen kann. Und sollten selbst verherrlichende Züge eingewebt seyn, so kann doch nach der Natur einer solchen Sache, die weit über das Erfinden hinaus liegt, und der Schriftsteller, die keine Poeten waren, die wesentliche Grundlage nicht erfunden, sondern nur aus wirklicher Lebensanschauung gewonnen seyn. Daß dafür eine Bürgschaft auch in der Art der Darstellung liege, ist von jeher ebenso entschieden behauptet worden, als es von Ihnen, Herr Doctor, geleugnet wird; Sie finden in allem dem eine Wirkung poetischer Veranschaulichungsgabe, worin Andere einen Ausdruck geschichtlicher Anschaulichkeit sehen; hierüber wollen wir nicht weiter rechten; aber Eines möchte ich noch mit einem Worte hervorheben: die in ihrer Art einzige Objectivität der Evangelisten. Wäre der Hauptinhalt ihrer Erzählung dichterisch ersonnen oder gegebenen Ideen nachgebildet, so würde sich, besonders bei dem Zwecke der Verherrlichung, gewiß mehr von der Subjectivität der Verfasser eingemischt haben; aber diese tritt, man kann wohl sagen, absolut zurück; nirgends ein Wort der Reflexion, nirgends ein Ausdruck der Bewunderung bei dem Erhabensten, der Entrüstung bei dem Schändlichsten, der Theilnahme bei dem Schmerzlichsten; die Darstellung ist, ohne deßhalb im geringsten des geistigen Lebens und der Wärme zu ermangeln, wie in Stein ausgehauen, ganz in der Art von Schriftstellern, die vollständig in der Sache leben und möglichst wenig von ihrem

Eigenen hinzuthun. Sollten Sie aber hier von Ihrem Standpunkt aus einwenden, die eigentlichen Urheber der Lebensschilderung Jesu seyen doch nicht sowohl die Evangelisten, als vielmehr die ersten christlichen Gemeinden oder die gesammte auf die Verherrlichung Jesu gerichtete geistige Lebensbewegung in der ältesten Christenheit, und hieraus erkläre sich dann auch die Objectivität der Darstellung, weil das Wesentliche davon schon durch lange Ueberlieferung festgestellt war, so würde dieß mit Ihrer Ansicht von dem späteren apokryphischen Ursprunge der Evangelien zusammenhängen, und diese Ansicht kann ich eben noch nicht als erwiesen betrachten. In die Lebensschilderung Jesu sind zugleich zahlreiche Aussprüche seines Mundes verflochten. Diese gehen mit der Größe seiner gesammten Erscheinung durchaus parallel und verknüpfen sich damit zu einem gleichartigen Ganzen; sie haben die nämliche innere Macht und weltgeschichtliche Bedeutung, wie die Person selbst, und es ist nichts, was ihnen an unmittelbar einleuchtender und nachhaltiger Kraft an die Seite gestellt werden könnte. Auch aus diesen Machtworten der Lehre, die wohl in der Ueberlieferung und im johanneischen Evangelium auch durch die Individualität des Verfassers hie und da modificirt worden, aber im Ganzen schlechterdings nicht erfunden seyn können, müssen wir auf das Einzige der geistigen Kraft und der religiösen Persönlichkeit Jesu schließen, und obwohl, wenn auch nur diese Lehraussprüche vorhanden wären oder der Kritik Stand hielten, Christus schon um ihrerwillen als der Mittel- und Wendepunkt in der religiösen Entwickelung der Menschheit anerkannt werden müßte, so würde doch andererseits die Lehre als etwas Haltungsloses und Unerklärtes in der Luft schweben, wenn dieselbe nicht auf dem Grunde jener Persönlichkeit, als einer geschichtlichen, ruhte. Nehmen wir aber Beides zusammen, so ist es das unvergleichbar Größte, was in der Religionsgeschichte vorkommt, und eben dadurch so groß, daß Lehre Leben und Leben Lehre ist; nun wäre es

aber doch in der That sinnwiderstrebend, daß das Einzig-Große und geschichtlich Mächtigste in der religiösen Entwickelung nur sollte ein Fingirtes seyn, und wenn es ein Fingirtes wäre, so wäre wieder nicht zu begreifen, wie nicht unterdessen in tausendjähriger Fortbildung die Geschichte längst darüber hinaus gegangen seyn sollte; denn dieß ist, wenn wir die Sache in ihrem Grunde erwägen, offenbar nicht der Fall. Ein neues Himmelssystem und neue Welttheile sind entdeckt, die Buchdruckerkunst und Dampfmaschine ist erfunden, aber etwas Höheres in religiöser und sittlicher Wahrheit, in Heiligkeit und Liebe, als sich im Leben Christi offenbart, ist nicht erfunden. Selbst die, welche sich vom geschichtlichen Christenthume losgesagt haben, sind nicht vermögend gewesen, etwas positiv Befriedigenderes hervorzubringen, sondern haben mit Ausscheidung des subjectiv Mißfälligen die Grundelemente des Christenthums beibehalten. Die Idee Gottes, wie sie im Christenthume lebt, das Verhältniß der Menschheit zu Gott, wie es Jesus als Erlöser vermittelt, ist und bleibt der religiöse Lebensmittelpunkt der neueren Welt, so daß dieselbe, wenn auch von positiven Bestandtheilen des Evangeliums sich abwendend, doch im Ganzen in christlicher Atmosphäre sich bewegt und namentlich in der Persönlichkeit des evangelischen Christus stets das Vollkommenste eines göttlichen Menschenlebens anschaut. Etwas so Probehaltiges aber, welches unter allem Wechsel und Wandel als Angelpunkt dasteht, um das, wie um eine Sonne, ein sittliches Weltsystem sich dreht, muß einen tieferen Grund haben, als eine, sey es auch noch so fromme und tiefsinnige, Fiction, es muß, weil die Poesie auch der erhabensten Dichter nicht darüber hinausgeschritten ist, nothwendig mehr seyn als Poesie, es kann, weil es auch jetzt noch im unbefangenen Gemüthe das Bewußtseyn und die Ueberzeugung absoluter Vollendung hervorruft, nicht aus der Phantasie geistig und sittlich unvollkommener Indivi-

duen hervorgegangen, und, weil es den Charakter der höchsten Einheit in sich trägt, nicht etwa wie ein Ameisenbau durch religiösen Kunsttrieb Vieler zu Stande gekommen seyn; vielmehr weiset uns Alles auf eine factische, in ihrer Art einzige, in sich vollendete Lebenserscheinung hin. „Es ist etwas Unnatürliches, sagt Kern sehr richtig, den Glauben an die Idealität des historischen Christus nur aus der idealisirenden Phantasie der gläubig gewordenen Christen abzuleiten, deren Glaube selbst vielmehr nur dann eine befriedigende Erklärung findet, wenn der historische Christus, der den Glauben bewirkte, der urbildliche Christus wirklich ist, als der er geglaubt wird." Oder mit andern Worten: „Eine befriedigende Erklärung davon, warum Jesus zu seyn scheint, als was er den Christen gilt, liegt unstreitig nur darin, daß Jesus wirklich ist, was er zu seyn scheint."

Sie, hochgeehrter Herr Doctor, machen diesen Schluß: Jesus, als hervorragende Persönlichkeit, wurde frühe für den Messias gehalten und erkannte sich selbst als solchen; da er aber die Prädicate, welche der an die Prophetie sich anschließende Volksglaube dem Messias beilegte, nicht besaß, so wurden sie aus der Messiasidee heraus vermöge nachbildender Dichtung auf ihn übertragen und darnach sein einfaches Leben ausgeschmückt und verherrlicht. Es ist Ihnen schon bemerklich gemacht, erstlich, daß die Entstehung des Glaubens an Jesum als Messias nach Ihrer Ansicht nicht gehörig motivirt sey, sodann, daß, was Sie als Uebertragung aus der Messiasidee betrachten, einem guten Theile nach nicht in derselben lag, endlich daß für einen solchen Act poetischer Ausbildung eines Ideal-Lebens durch eine ganze Gemeinde die innere Wahrscheinlichkeit und die beweisenden Analogien fehlen. Es hat vielmehr der entgegengesetzte Schluß weit mehr für sich, dieser nämlich: weil Jesus für den Messias gehalten werden konnte und dieser Glaube so fest und gewaltig,

so lebenerzeugend und todüberwindend war, so muß Jesus auch die Eigenschaften besessen haben, ohne die der Messias nicht gedacht und der Glaube an die Messianität eines Individuums nicht bewirkt werden konnte. Die Kraft, die in der Wirkung sich zeigt, ist immer auch schon in der Ursache gewesen; wenn nun Jesus den christlichen Glauben hervorrief, dessen Kern der Glaube an ihn als den Heiligen Gottes war, und auf diesen Glauben die Kirche stiftete, so haben wir allen Grund, die Merkmale der religiösen Lebensvollendung und der Herrschaft über Geist und Natur bei ihm vorauszusetzen, ohne welche dieß nicht möglich war. Dieß führt uns auf einen andern Punkt, in dem eine weitere Bürgschaft für die Einzigkeit der geschichtlichen Persönlichkeit liegt, nämlich die Kirchenstiftung und die in der Kirche sich manifestirende und bis auf uns sich erstreckende geistige Macht. Bei der starken Differenz im Begriffe von der Sünde, die zwischen Ihnen und Ihren meisten Gegnern stattfindet, kann ich zwar nicht annehmen, daß Sie das Bedürfniß einer eigentlichen Erlösung d. h. einer solchen, die sich der Mensch nicht selbst geben kann, in der vorchristlichen Menschheit einräumen werden. Setzen wir aber einmal ein solches und erwägen wir zugleich, daß eine Erlösung, das heißt eine sündenbefreiende, schuldtilgende und sittlich erneuernde Kraft geschichtlich da ist, und zwar in unleugbarem Zusammenhange mit einem bestimmten Individuum, so werden wir auch wahrscheinlich finden, daß die ursprüngliche Auffassung dieses Individuums im Kreise seiner geschichtlichen Wirksamkeit eine wesentlich richtige gewesen seyn müsse, denn wäre sie von vorneherein eine falsche, in Hauptpunkten unrichtige oder fingirte gewesen, so wäre dadurch von Anbeginn die erlösende Einwirkung gehemmt und jenes Bedürfniß nicht wahrhaft befriedigt worden. Halten wir uns aber auch hier nur an das Factische, so würde immer, auch wenn wir nicht die Spur einer schriftlichen

Urkunde hätten, dieß feststehen: es hat sich von Christo aus eine neue Lebenskraft in der Menschheit entwickelt, die wir als fortwirkende Kraft zur Erlösung des Geschlechtes zu bezeichnen alle Ursache haben; dieß muß in Christo einen realen Grund gehabt, er muß also thatsächlich alles das in sich vereinigt haben, was befähigte, schöpferisch-befreiend auf die Menschheit einzuwirken und sie in lebendige, innige Gemeinschaft mit Gott zu setzen. Die Kirche ist unzweifelhaft vorhanden; in ihr offenbaren und bezeugen sich den wahren Mitgliedern Kräfte, von denen die vorchristliche Welt nichts wußte und die außerchristliche nichts weiß; alle diese Kräfte fließen aus einem Quellpunkte, der Persönlichkeit und dem Geiste Christi; also muß, was sich in der Kirche entfaltet hat, ursprünglich in Christo gewesen seyn. Hätte ein Auge von prophetischem Tiefblicke aus der Erscheinung Christi schon die künftige Entwickelung der Kirche herausschauen können, so darf die Geschichte, als die Prophetin, die in das Vergangene schaut, wohl auch rückwärts schließen und aus dem vorhandenen Wesen der Kirche sich das Bild Christi, wie es gewesen seyn muß, construiren; dieses Bild aber kann kein anderes seyn, als das einer in sich vollendeten und von dem Göttlichen erfüllten Persönlichkeit; denn wenn schon die Entwickelung der Menschheit überhaupt das Christenthum als etwas Weltgestaltendes erkennen läßt, so manifestirt sich dasselbe noch besonders auf dem Gebiete der Kirche als eine vom innersten Lebenspunkte ausgehende Kraft der Heiligung, Sündebefreiung und Versöhnung; diese Macht aber kann zuletzt, wie alles Geschichtliche, nur von einer Persönlichkeit ausgegangen seyn, und zwar von einer solchen, in der ein vollkommen reiner Geist der Heiligkeit, eine ursprüngliche und ununterbrochene Freiheit von der Sünde und eine ungetrübte Gemeinschaft mit Gott in der höchsten Lebensenergie und Thatkraft, also natürlich auch als etwas

Thatsächliches, vorhanden war. Dieser Auffassungsweise, welche behauptet, daß, was Gutes, Hohes und Eigenthümliches der That und Wirkung nach in der Kirche ist, vorher der Kraft und Ursache nach in Christo gewesen seyn müsse, steht die Ihrige auch jetzt noch entgegen; denn Sie werden auch gegenwärtig noch behaupten, daß zwar nicht Alles, aber die bei Weitem größere Masse von dem, was Jesum im Sinne des christlichen Glaubens auszeichnet, ihm von der Kirche durch freie Uebertragung gleichsam zu Lehn gegeben sey. Ich hatte in dieser Beziehung in meiner Recension gesagt: es laufe zuletzt Alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet sey, ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend oder die Kirche, nachdem ihr ein geringer Anstoß gegeben worden, christusbildend oder respective christusdichtend gewesen? Nun sey es aber doch weit wahrscheinlicher und weit mehr nach Analogie historischer Entwickelung, daß eine neue Gemeinschaft mit eigenthümlichem Geist und Glauben durch die schöpferische Einwirkung eines göttlich ausgestatteten Individuums, als daß das Ideal eines solchen Individuums allmählich von einer Gemeinschaft sollte gebildet worden seyn; es sey viel natürlicher, die Kirche aus Christo, das heißt die Pflanze aus dem Keim, als Christum aus der Kirche, das heißt den Keim aus der Pflanze abzuleiten, weil überall die größeren religiösen Gemeinschaften in der Geschichte, weit entfernt, ihre Stifter erst zu produciren, gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht Individuen von eigenthümlicher Begabung an der Spitze stehen, die ihnen Daseyn und Gepräge geben. Hierauf entgegnen Sie S. 146: „Beides sey der Fall gewesen: es habe sich sowohl Christus kirchenbildend, als die Kirche christusbildend verhalten; es sey nicht das Verhältniß der einseitigen Causalität, sondern das der Wech-

selwirkung hier anzunehmen. Wenn ein höher ausgestattetes Individuum, sagen Sie, wirklich umbildend in seine Zeit eingreifen, Epoche machen soll, so wird immer eine in der Zeit vorhandene Disposition, das Bereitliegen einer Masse entzündbarer Materie vorausgesetzt, die nur auf den Funken des Genies wartet. Zu dieser Disposition der Zeit verhält sich die Thätigkeit des genialen Individuums wie das formgebende Princip zum Stoffe, wie Männliches zum Weiblichen: es ist mithin bereits eine Wechselwirkung vorhanden. So fand auch Jesus in seiner Zeit und unter seinem Volke die Erwartungen und Vorstellungen vom Messias, zum Theile schon zu geschichtartigen Zügen ausgebildet, vor; sie waren der Stoff, den er theils sich selbst anbildete und mit seinem Geiste durchdrang, theils wurde derselbe von seinen Anhängern mit seiner Person in Verbindung gebracht — Alles ganz in Analogie mit der sonstigen Weise historischer Entwickelung." — So scharfsinnig und theilweise richtig dieß gesagt ist, so *muß ich* doch der Hauptsache nach dagegen excipiren. Wer sich mit Geschichte beschäftigt, wird freilich weit entfernt seyn, zu leugnen, daß zu jeder neu- oder umbildenden Einwirkung großer Genien eine in der Zeit gegebene Disposition, eine mehr oder weniger entgegenkommende Empfänglichkeit der Masse gehöre. Ohne diese Wechselwirkung des Bewegbaren und Bewegenden gibt es überall keine lebendige Entwickelung, also keine Geschichte. Aber daraus folgt doch wahrlich nicht, daß der Lebensverlauf großer, die Mit- oder Nachwelt bestimmender Männer in den Hauptbestandtheilen von den Zeitgenossen nach einem gegebenen Ideale gebildet oder frei ersonnen, daß dieser Lebensverlauf nicht in den Grundzügen als historisch gegeben vorauszusetzen sey. Fand nicht auch Karl der Große die Elemente der germanischen Welt und Luther den Zündstoff zur Reformation vor? Und doch wird gewiß Niemand daraus schließen, daß sie mythische Personen

und ihr Leben ein großentheils erdichtetes sey. Scherzhaft konnte man so etwas bei Luther nachweisen, aber eben dieser artige Scherz macht es ja so treffend anschaulich, wie wenig es im Ernste denkbar ist. Einzelne Züge in den biographischen Ueberlieferungen solcher Männer sind allerdings sagenhaft; dieß wird bei mächtigen Erscheinungen immer der Fall seyn und ist der Fall bis auf die neueste Zeit; denn es knüpft sich an die wirkliche Poesie eines großen Lebens immer auch noch einige unwillkürliche der Zeitgenossen, deren Phantasie durch die Geschichte befruchtet wird, aber das Vorhandenseyn solcher Züge gibt uns kein Recht, die Hauptheile für poetische Fiction zu halten. Es ist und bleibt gegen alle Analogie, vorauszusetzen, daß welthistorischen Individuen ihre Größe von Andern angethan sey und nicht ihnen selbst urkräftig einwohne. Empfänglichkeit der Zeitgenossen für das, was Jesus bringen sollte, hat wohl nie Jemand geleugnet; aber daraus folgt der mythische Charakter seiner Erscheinung so wenig, daß eben dieß vielmehr zeigt, seine Persönlichkeit und die Art seiner Einwirkung sey eine wahrhaft historische gewesen, weil sie auch in dieser Beziehung dem Gesetze geschichtlicher Entwickelung entspricht. Auch das will nicht befriedigen, was Sie weiterhin sagen, indem Sie die Frage bloß auf den Unterschied des Mehr und Weniger reduciren. Sie bringen in Erinnerung, daß auch Ihre Kritik der Person Christi einen Antheil an der durch das Christenthum herbeigeführten Epoche zuschreibe, nur, meinen Sie, könne es den Anschein gewinnen, als ob Sie den epochemachenden Einfluß Christi im Verhältnisse zu der Mitthätigkeit der Gemeinde als einen bei Weitem untergeordneten betrachteten, wenn dem weitschichtigen Kreise von Erzählungen gegenüber, welche die Kritik für unhistorisch erkläre, auf das wenige Thatsächliche gesehen werde, das sie aus dem Leben Jesu übrig lasse. „Allein hierbei, fahren Sie fort, ist bereits der Unterschied inten-

siver Größe von extensiver übersehen und der belebenden Kraft gegenüber der Masse zu viel Ehre erwiesen. Gesetzt, alle messianischen Geschichten, welche die Evangelien von Jesu erzählen, wären ihrem Inhalte nach bereits vor ihm in der Messiasvorstellung seines Volkes vorhanden gewesen und ihm käme nur zweierlei zu: erstlich die Ueberzeugung, er sey der Messias, sowohl selbst gehabt, als den Zeitgenossen mitgetheilt, diese mithin veranlaßt zu haben, jene Erzählungen aus Erwartungen in Geschichten, und zwar mit ihm vorgegangene Geschichten, umzusetzen; zweitens, diesen Erzählungen einen idealeren, milderen, mit einem Worte, den christlichen Geist einzuhauchen: so bliebe, da ohne ihn jene Erwartungen nicht zu Geschichten geworden seyn und ohne die Umbildung durch seinen Geist die Geschichten keinen religiösen Werth haben würden, dennoch nach richtiger Schätzung Christo der bei Weitem überwiegende Antheil an der Ausbildung des neutestamentlichen Inhalts. So steht es aber nicht einmal, daß die Kritik nahezu alle evangelischen Geschichten als vor ihm in der messianischen Hoffnung vorhanden oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet betrachtete, sondern einen nicht unbedeutenden Theil jener Erzählungen läßt auch sie in historischem Werthe, und nimmt man die synoptischen Reden Jesu hinzu, so wird selbst nach der nur auf die Masse reflectirenden Betrachtung das Verhältniß zwischen demjenigen in den Evangelien, was Christo selber und was der jüdischen Erwartnng oder der Begeisterung der Gemeinde angehört, sich anders stellen." Wenn man das hier Gesagte so allgemeinhin faßt, so hat es seine scheinbare Richtigkeit; erwägt man es aber genauer, so zeigen sich unverkennbare Schwierigkeiten. Abgesehen von der mechanischen Trennung zwischen vorhandenen Erzählungen und einem Geiste, der ihnen erst hinterher eingehaucht wird, als ob in solchem Falle eines ohne das andere seyn könnte, abgesehen auch davon, daß das „Umsetzen von Erwartungen in Geschichten" als eine so

geläufige Operation angenommen wird, wie das Umsetzen von Papier in Silbergeld, während es doch eine Sache ist, die schon an sich ihre bedeutenden Haken hat, erinnere ich für den concreten Fall nur an Folgendes: wie konnte Jesus seinen Zeitgenossen auch nur Anlaß geben, die messianischen Hoffnungen in Geschichten zu verwandeln, wenn gar nichts der Art mit ihm geschehen war? Es hätte sich dann dieser Verlauf ebenso gut, ja noch besser an eine andere Persönlichkeit angeknüpft, namentlich an Johannes den Täufer, der so mächtig und populär wirkte und weit eher geeignet war, einen Mittelpunkt für den Ansatz von Wundergeschichten zu bilden, als der milde und demuthsvolle Jesus; finden wir aber bei Johannes nichts der Art, so werden wir auf etwas Thatsächliches geführt, was in Beziehung auf Jesum zur Vermittelung dienen mußte. Es läßt sich denken, daß, wenn wirklich Wunderbares in dem Leben eines Mannes vorkommt, die Sage es theilweise umgestaltet und vergrößert, aber daß es ohne einen solchen Anknüpfungspunkt, bloß weil man ihn nun einmal für den Messias hält, aus heiler Haut auf ihn übertragen seyn sollte, und zwar in solcher Art und Gestalt, wie wir es in den Evangelien finden, das ist nichts weniger als wahrscheinlich. Und daß Jesus die Zeitgenossen nur angeregt haben sollte, den messianischen Erzählungen einen idealeren, milderen, einen christlichen Sinn einzuhauchen, ist wahrlich auch nicht genügend, um die Bedeutung seiner Persönlichkeit auszudrücken. Immer bleibt dann doch das Leben Jesu wesentlich Product der Zeitgenossen, die ihm erst den rechten — den christlichen — Geist mittheilen. Aber warum soll denn nicht Christus selbst milde, ideal und christlich gewesen seyn und gehandelt haben? Brauchte in das Leben Jesu der Geist erst von außen durch die Gläubigen hinein gelegt zu werden? Ist irgend ein Grund vorhanden, warum wir ihn, den Schöpfer des christlichen Geistes, gegen die von ihm Belebten und Begeisterten zurückstellen sollten? Mir scheint, nicht der entfernteste. Und

wäre wirklich das eine Anerkennung der intensiven Größe und des belebenden Geistes im Gegensatze gegen das Extensive und Massenhafte, wenn man dem intensiv Großen einzig und allein die Kraft zuschreibt, eine ideale Auffassung seiner selbst durch Andere nur zu veranlassen, nicht aber das wirklich zu seyn, wofür es gehalten wird? Wenn dieß als intensive Größe betrachtet wird, so muß der Begriff derselben schon in hohem Grade abgeschwächt seyn.

Ist das bisher Entwickelte richtig, so haben wir für die Anerkennung der Persönlichkeit Christi als einer solchen, in der uns geschichtlich die absolute religiös-sittliche Vollendung entgegentritt, eine dreifache Bürgschaft: die Idee oder das religiöse Bedürfniß, welches das Auftreten einer solchen Persönlichkeit in der Menschheitsentwickelung heischt, die Geschichte, welche von einem bestimmten Individuum bezeugt, daß in ihm die Idee verwirklicht sey, und die Erfahrung von den Wirkungen dieser Persönlichkeit, die sich in der Kirche darlegen und in dem religiösen Lebensprocesse der christlichen Welt bis auf einen Jeden von uns erstrecken. Wo aber dieß zusammenkommt, der Beweis aus der Natur der Sache, aus der Geschichte und aus der unmittelbaren Erfahrung, da erreichen wir den Grad von Gewißheit, den wir überhaupt auf dem religiösen Gebiet erreichen können.

Mit der eigenthümlichen und einzigen Beschaffenheit dieser Persönlichkeit hängt nun auch aufs genaueste der zweite Hauptpunkt zusammen, über den ich mit Ihnen, mein hochgeehrter Herr Doctor, weiter verhandeln wollte, das Außerordentliche in der ganzen Lebenserscheinung Jesu, was wir Wunder zu nennen pflegen. Bezeichnen wir zunächst, eine bestimmtere Begriffsentwickelung uns vorbehaltend, als Wunder dasjenige, was, weil es aus dem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange nicht zu begreifen ist, auf eine göttliche Wirkung und Anordnung zurückgeführt wird, so ist schon die Persönlichkeit Christi selbst

und deren ursprüngliche Bildung ein Wunder. Hier kommt es nun freilich wesentlich darauf an, wie man über den gesammten geistigen, namentlich über den religiös-sittlichen Zustand der vorchristlichen Menschheit denkt. Erkennt man ihr in ihrem natürlichen Zustande volle Integrität des höhern Lebens zu, so wird man allerdings auch für möglich halten, daß in ihrer Mitte ein Individuum entstand und sich entwickelte, welches die Idee der gottgefälligen Menschheit vollständig realisirte. Erwägen wir aber mit prüfendem Ernst alles das, was wir von der heidnischen und damaligen jüdischen Welt wissen, so bietet ihr natürlicher Entwickelungsproceß nichts dar, woraus wir mit Grund die Persönlichkeit, den Geist, die ganze Lebenserscheinung Christi ableiten könnten. Denn jener Entwickelungsproceß in seinem geschichtlichen Fortschritte ging nicht einem neuen, höheren, in sich versöhnten und befriedigten Leben, sondern offenbar einer immer größeren Verdorbenheit und Erstorbenheit, er ging dem sittlichen Tode entgegen; es war in der That eine sündhafte Gesammtmasse in einer sehr ausgeprägten Gestalt da. Der politische Verfall in der Welt, die man damals die gebildete nennen konnte, ist unzweifelhaft; dieser war aber nur die nothwendige Folge des sittlichen und religiösen. Der Geist mühte sich friedlos in den verschiedensten Formen und Versuchen ab. Der Epicureismus und die skeptische Resignation konnten am wenigsten helfen. Die Edleren verschlossen sich mit stoischer Kälte in sich selbst oder warfen sich einer überschwänglichen und jedenfalls nur wenigen Geweihten zugänglichen Speculation in die Arme oder arbeiteten sich ohne Erfolg durch die verschiedenen bestehenden Systeme hindurch. Die Menschheit fühlte, daß sie das Höchste und Beste, das wahrhaft Beseligende nicht in sich habe. Nun ist es aber doch gegen alle Analogie, daß ein solcher Zustand der Zerfallenheit und Verzweifelung sowohl bei dem Einzelnen wie bei der ganzen Menschheit von sich selbst und ohne einen höheren schöpferischen Impuls in

das vollkommene Gegentheil, in das Bewußtseyn der Einheit mit Gott, des inneren Friedens und der höchsten Beseligung umschlage, wie wir dieß bei Christo und in der christlichen Gemeinde finden, und am wenigsten wahrscheinlich ist es, daß ein solches Bewußtseyn mit einem Male eine ganze Masse ergreifen sollte, die sich dann nur ein Individuum wählt, um in ihm als concreter Figur ihren eigenen inneren Zustand zu veranschaulichen. Vielmehr wird ein neues Leben und Bewußtseyn des Heils sich nothwendig zuerst in einem Einzigen verwirklichen, und dieser Eine wird nicht aus dem Entwickelungsgange der verdorbenen Gesammtmasse, sondern nur aus Gott und aus sich selbst zu erklären seyn. Ist die Sünde durch einen allgemeinen Zustand des Verderbens für den Einzelnen erst etwas Unvermeidliches geworden, so muß der Menschheit zur Aufhebung dieses Zustandes ein neues höheres Lebensprincip eingepflanzt werden; das Individuum aber, durch welches dieß geschehen soll, darf nicht selbst als ein Zweig an dem alten verdorbenen Baume gewachsen seyn, sondern es muß als ein frischer, gesunder, neubefruchtender Sproß der Entwickelung der Menschheit wie durch eine zweite Schöpfung eingefügt werden. Angelegt konnte die menschliche Natur wohl auf das Eintreten einer solchen Persönlichkeit von Anfang an seyn, ja sie mußte es seyn, wenn sie für deren Einwirkung empfänglich seyn sollte, aber daraus folgt nicht, daß sie im Stande war, in ihrer damaligen Beschaffenheit eine solche Persönlichkeit rein aus sich zu produciren, vielmehr ist dieselbe nur zu begreifen aus einer neuen geistigen Begabung durch den schöpferischen Geist selbst, als eine Schöpfung, die einerseits eine Vollendung der ursprünglichen war, insofern das, was in Christo zum Vorscheine kam, von Ewigkeit her in der göttlichen Idee des Menschen lag, andererseits aber auch eine neue, insofern sie aus dem Zusammenhange des natürlich und geschichtlich Gegebenen nicht hervorging, sondern aus dem ewigen Ur-

quell selbst floß. Ist aber diese Persönlichkeit, welche im Zusammenhange des Unvollkommenen und Sündhaften das Vollkommene und Heilige verwirklicht, selbst ein Wunder, so ist es in der Ordnung, daß ihr Leben und Thun auch von andern Wirkungen begleitet ist, die den Charakter des Wunderbaren an sich tragen und die Periode einer neuen Schöpfung bezeichnen.

Soll dieses nun nachgewiesen werden, so haben wir vorerst den Begriff des Wunders genauer zu bestimmen. Sie, hochgeehrter Herr, sind zwar in Ihrem Werke hierauf nicht ausführlich eingegangen, sondern haben sich begnügt, von Ihrem kritischen Standpunkt aus gegen die Wunder als etwas Undenkbares, nur von einem bereits verlebten und gerichteten Supranaturalismus Vertheidigtes, zu polemisiren. Allein bei der wichtigen Stellung, die der Wunderbegriff in der Religion überhaupt und in der christlichen insbesondere einnimmt, dürfen wir uns doch wohl der Mühe nicht überheben, ihn nach allen Seiten zu betrachten. Versuchen wir nun, diesen Begriff in einen befriedigenden, alle wesentlichen Bestandtheile enthaltenden Ausdruck zu fassen, so kann es uns vorerst zweifelhaft seyn, ob wir das Wunder unter die Kategorie der That und Handlung, oder unter die der Begebenheit und des Erlebnisses, oder unter beide zu stellen haben. Es ist in der neueren Zeit namentlich von philosophischen Theologen ein sehr entschiedenes Gewicht darauf gelegt worden, daß die Wunder ausschließlich als Thaten anzusehen seyen. Schon Bockshammer, dessen leider so frühe verstummte Stimme man gewiß neben andern Ihrer trefflichen Landsleute besonders gern über Ihr Werk vernommen haben würde, bezeichnet das Wunder, von dem er eben deßhalb auch in seiner Schrift über die Freiheit handelt, als außergewöhnliche Einwirkung der Freiheit auf den Gang der Natur, sich ergebend aus der Idee des reinen, mit dem göttlichen vollständig geeinigten Willens; das Wunder ist ihm als Gi-

pfel der Wirksamkeit einer starken Willenskraft zugleich ein Act der Versöhnung des Geistes mit der Natur, und daher beides: Triumph der Freiheit und dadurch vermittelte Erlösung der gebundenen Naturkraft. Auch Suabedissen spricht in seiner Religionsphilosophie verwandte Gedanken aus. Neben diesen beiden aber haben hauptsächlich einige Theologen der speculativen Richtung diesen Gesichtspunkt geltend gemacht. Conradi in seinem Werk über Selbstbewußtseyn und Offenbarung betrachtet das Wunder ausschließlich als That, als absoluten Ausdruck des mit der Macht des Ganzen wirksamen Willens des Individuums, und hebt als charakteristischen Vorzug an den Wundern Christi dieß hervor, daß sie nicht, wie die alttestamentlichen, Naturerscheinungen, sondern Thatsachen sind, unabtrennbar zusammenhängend mit der Persönlichkeit des Erlösers und daher stets vermittelt durch menschliches Wollen und Bewußtseyn. Mein nun verewigter verehrter College Daub sagt in dem Aufsatze, welcher die speculative Zeitschrift eröffnete: das Wunder ist wesentlich zu betrachten als freie That; die Freiheit ist das wunderthätige Princip; der Gedanke des Wunders, sey es nun das Werk Gottes oder eines Menschen oder eines Dämons, ist der einer freien That, also das Interesse am Wunder im Grunde das an der Freiheit selbst. In Beziehung auf diese Aeußerungen, aus denen zugleich einleuchtend wird, wie nicht bloß der Supranaturalismus, sondern auch noch eine bedeutende Fraction der neueren Speculation wundergläubig ist, ist es nun allerdings als richtig anzuerkennen, daß das Wunder jederzeit ein Willensact, eine That seyn wird, sey es eines menschlichen oder eines außermenschlichen Geistes, das heißt, etwas nicht bloß von blinder Naturgewalt, sondern von einem vernünftigen Bewußtseyn Ausgehendes und auf einen bestimmten Zweck Gerichtetes, und daß namentlich die Wunder Christi großentheils zu betrachten sind als Handlungen, geknüpft an die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Persön-

lichkeit und ihres specifisch kräftigen und heiligen Willens; aber auf der andern Seite können wir, absehend von dem handelnden Subjecte, die Wunder ohne Bedenken auch betrachten als eigenthümliche Wirkungen innerhalb der Natur, als Phänomene, und in Betreff der Personen, in deren Kreis sie fallen, als Erlebnisse; und selbst im Leben Christi kommt Manches vor, was weniger unter dem Gesichtspunkt einer von ihm ausgehenden That, sondern mehr als etwas von Gott an ihm Gewirktes dargestellt wird; wir müssen also den Begriff von Wunder immer so stellen, daß beides darin liegt: That und Erlebniß, denn eine außerordentliche Persönlichkeit thut nicht bloß Außerordentliches, sondern sie erlebt und erfährt auch Außerordentliches. So nennen wir also Wunder diejenige Handlung oder Begebenheit, die wir weder aus den Gesetzen und Kräften der Natur, so weit sie uns den am häufigsten gemachten Erfahrungen zufolge bekannt sind, noch aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Menschenlebens ableiten können, sondern ihrer religiösen Bedeutung und ihres ganzen Zusammenhanges wegen auf eine Wirkung göttlicher Kraft in der Natur und Geschichte zurückführen. Es liegen im Begriffe des Wunders wesentlich drei Momente. Erstlich das Zurücktreten der Naturwirkung, woraus sich das Unerklärliche oder Staunenerregende einer solchen Thatsache ergibt, was im neuen Testamente durch die Bezeichnung τέρας ausgedrückt wird. Dieses Unerklärbare, nachdem der Versuch, sämmtliche Wunder natürlich zu deuten, sich als unbefriedigend erwiesen, erkennen die Sachkundigen ziemlich einstimmig an, aber das Unerklärbare an und für sich hat ja durchaus noch keine religiöse oder sittliche Bedeutung. Es kommt uns in der Natur und im Menschenleben auch sonst viel Unerforschtes und Unerforschliches vor, ohne daß wir daran denken, es für ein Wunder zu halten. Wer auf dieser Linie stehen bleibt, daß ihm das Wunder bloß die Schranke der Natur- oder Geschichtskenntniß bezeichnet,

der erkennt das eigentliche Wesen desselben, welches in der religiösen Beziehung liegt, noch nicht an. Dazu gehört ein zweites, positives Moment, das Anschaulichwerden einer göttlichen Kraftwirkung, dasjenige, um deßwillen das Wunder im neuen Testamente δύναμις genannt wird. Eine solche Gotteswirkung aber wird uns anschaulich vermöge des Zusammenhanges, in welchem die Thatsache steht. Eine isolirte, zusammenhanglose Begebenheit, eine abgerissen dastehende Machterweisung ist nie ein Wunder im engeren Sinne, vielmehr gehört dazu nothwendig ein Complex von Verhältnissen und Beziehungen, in denen uns eine höhere Ordnung und Zweckmäßigkeit anschaulich wird. Deßhalb versteht es sich auch, daß das Wunder als solches nur für denjenigen Sinn und Realität hat, welcher die irdischen Dinge überhaupt als göttlich bestimmt und geordnet, im Lichte einer höheren Zweckmäßigkeit betrachtet, nur für den, der eine lebendig-religiöse Weltanschauung oder, bestimmter zu reden, den Glauben an einen persönlichen allwaltenden Gott mitbringt. Der Complex der Beziehungen aber, wodurch eine Thatsache zum Wunder im höheren Sinne wird, liegt vornehmlich darin, daß derjenige, durch den sie geschieht, eine göttliche Wirkung darin erkennt, und daß wir vermöge seiner ganzen Persönlichkeit Ursache haben, seiner Aussage volles Vertrauen zu schenken, daß Grund und Wirkung, Absicht und Erfolg den Gesetzen der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe entsprechen, und daß überhaupt Alles, was mit der Thatsache in Verbindung steht, namentlich die Lehre, die etwa dadurch begründet werden soll, den Charakter göttlicher Würde an sich trägt. Hierdurch und indem das Wunder einen nothwendigen Anknüpfungspunkt hat an der lebendigen Frömmigkeit, am Glauben, sowohl dessen, durch den es, als dessen, an dem es geschieht, unterscheidet es sich auch wesentlich vom Zauber, von der Magie, welche nicht als das würdige Glied eines höheren Ganzen im Lichte klarer Frömmigkeit, sondern immer als etwas Abruptes,

Willkürliches, Dunkles und Gespensterhaftes sich darstellt. Zugleich hängt hiermit das dritte Moment zusammen, das teleologische: das Wunder muß einen wahrhaft heiligen Zweck und zwar den Zweck der Offenbarung, der Herstellung einer innigeren Gemeinschaft mit Gott, der Erzeugung eines göttlichen Lebens in sich schließen, es muß, wie die apostolische Sprache es nennt, ein σημεῖον seyn, d. h. sinnliche Darstellung und Veranschaulichung des göttlichen Wollens und Wirkens, der höheren Weltordnung und des in die Sichtbarkeit hereintretenden Gottesreiches, auf welches der Mensch mächtiger hingewiesen und für welches er eben dadurch gewonnen werden soll; es muß dadurch etwas Göttliches und Heiliges zur vollständigeren Gewißheit gebracht und in das Leben der Menschheit neugestaltend eingeführt werden. Dieß sind die Bestimmungen, die dem Begriffe des Wunders wesentlich sind, und diese fehlen auch den neutestamentlichen Wundern nicht, insofern dieselben anerkannt werden müssen als Thatsachen, welche, aus der bloßen Naturwirkung nicht erklärbar, in einem so schönen, sinnvollen und großartigen Zusammenhange stehen, daß sie auf göttliche Anordnung und Wirkung hinführen, und in ihrer unauflöslichen Verbindung mit der Persönlichkeit Christi eine so eigenthümliche religiöse Bedeutung haben, daß dem Gläubigen auch dadurch die Macht, Heiligkeit und Liebe Gottes, so wie das Wesen des göttlichen Reiches anschaulich wird.

Wollen wir diesen Begriff weiter entwickeln, so gehört dazu auch eine genauere Bestimmung des Gebietes, innerhalb dessen das Wunder seine Stelle findet. Das Gebiet desjenigen, was für uns im irdisch-menschlichen Daseyn Wunder ist, liegt aber offenbar in der Mitte zwischen zwei Endpunkten: den einen Endpunkt bezeichnet die gewöhnliche menschliche Thätigkeit in vollständig nachweisbarem Natur- und Geschichtszusammenhange, den andern die absolute Schöpferthätigkeit Gottes. Was vollständig erklär-

bar ist aus dem Laufe der Natur und Geschichte, auch wenn es sonst eine tiefe religiöse Bedeutung hätte, ist kein Wunder, ebenso wenig aber kann als ein dem Menschendaseyn angehöriges Wunder betrachtet werden, was schlechthin keinen Zusammenhang mit der vorhandenen Natur und Geschichte hat; vielmehr würde eine Wirkung letzterer Art unter den Begriff der Schöpfung fallen, die zwar auch ein Wunder ist, aber nicht ein menschliches, sondern ein absolut göttliches. Das Wunder im engeren Sinne muß immer einen Anknüpfungspunkt haben, und zwar einen zwiefachen, einen physischen und einen ethischen; der physische liegt in den gegebenen Naturverhältnissen, in deren Mitte die außerordentliche Wirkung eintritt, der ethische in dem religiös-sittlichen Zustande der Menschen, durch welche und an welchen sie geschieht. Es gehört also zum Wunder einerseits zwar, daß es vermittelt sey, das heißt, daß es ein natürlich gegebenes Substrat vorfinde, daß es in der Natur geschehe und an deren Zusammenhang sich anschließe, nicht aber das natürliche Daseyn der Substanz nach selbst erst producire, und ebenso, daß es durch Menschen geschehe, mithin einen Durchgangspunkt durch eine menschliche Persönlichkeit von bestimmter Beschaffenheit finde; andererseits aber auch, daß diese Vermittelung eine von der gewöhnlich natürlichen und menschlichen verschiedene sey, daß sich darin eine Macht des Geistes in Beziehung auf Natur und Menschenleben manifestire, die wir als eine göttliche anzuerkennen Grund haben. Durch die Anknüpfung an eine Naturbasis und das menschlich-persönliche Vermitteltseyn unterscheidet sich das Wunder von absoluter Schöpfung; dadurch, daß die Wirkung in demselben Resultat einer höheren Kraft ist, von den gewöhnlichen Erscheinungen der Natur und Geschichte. Zwischen diesen beiden Endpunkten aber, dem gewöhnlichen Natur- und Lebensverlauf und der absoluten Schöpfung, liegt ein weites Gebiet in der Mitte. Innerhalb dieses großen Gebietes hat das Wun-

derbare seine Stelle; dasselbe kann daher verschiedene Formen und Stufen haben, je nachdem es mehr dem einen oder dem andern Endpunkte sich annähert. Diese Abstufung des Wunderbaren ist in der neueren Zeit namentlich auch von unserm ehrwürdigen Neander anerkannt und in seinem Leben Jesu zum Theil auf eine sehr sinnreiche Weise aufgezeigt worden. Wir können hier nicht ins Einzelne eingehen, sondern nur die allgemeinen Gesichtspunkte bezeichnen. Tritt das Wunderbare mehr nach der einen Seite an den Naturlauf heran, so sind die Mittelglieder deutlicher nachweisbar, es wird also erklärbarer, und hier ist es, wo der Versuch einer Wundererklärung seine vollkommene Zulässigkeit hat und sich durch den Erfolg rechtfertigen kann, aber in dieser Gestalt verliert das Wunder auch von seiner eigenthümlichen Bedeutung und geistig erregenden Wirkungskraft; nähert es sich dagegen auf der andern Seite mehr der schöpferischen Thätigkeit, so ist es geeignet, mächtiger zu ergreifen, aber es wird, weil die natürliche und menschliche Vermittelung zurücktritt oder fehlt, minder vorstellbar und erklärbar, und solche Wunder im neuen Testamente sind es dann auch, welche dem Unternehmen, sämmtliche Wunder Christi natürlich zu erklären, einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen und unter der Hand des Erklärers, auch des scharfsinnigsten, aus miraculis zu portentis werden. Haben wir indeß erst erkannt, daß durch gottbegabte und geistesmächtige Individuen außergewöhnliche, höhere Wirkungen möglich sind, so werden wir auch solche gelten lassen können, bei denen der vermittelnde Proceß sich unserm Auge ganz entzieht; wir werden uns wenigstens bescheiden, über solche Erscheinungen als unvorstellbar von vorne herein abzusprechen, und uns darauf beschränken, die Linie festzuhalten, jenseits welcher allerdings das menschliche Wunder gänzlich aufhört, nämlich den Punkt, wo das göttliche Schaffen beginnt; denn wenn z. B. im apokryphischen Evangelium der Knabe Jesus Sperlinge aus

Thon knetet und davonfliegen läßt, so ist das nicht mehr ein Wunder, sondern die Karikatur eines Wunders, widersinnige Uebertragung göttlicher Schöpferthätigkeit auf das Gebiet menschlichen Wirkens.

Daß durch höher begabte Individuen eigenthümliche, von dem Gewöhnlichen abweichende Wirkungen im Gebiete des Geistes und der Natur möglich seyen, stellen Sie selbst, hochgeehrter Herr, nicht in Abrede, namentlich räumen Sie Wunderbares in diesem Sinne bei einem Religionsstifter ein. Sie sagen S. 151 Ihres Sendschreibens: „der Religionsstifter, in einer Tiefe des Selbstbewußtseyns lebend, zu welcher die gewöhnlichen Menschen, und selbst die begabten, sofern ihre Begabung sich auf andere Felder, als das der Religion bezieht, nicht hinabsteigen, mag von dieser Tiefe aus auch auf andere Menschen tiefer zu wirken und Erscheinungen hervorzubringen im Stande seyn, welche über alles sonst Bekannte hinausgehen. Und sofern die Macht des Geistes über den Körper in verschiedenen Zuständen verschiedene Grade hat, von welchen, wie weit sie aufwärts steigen, noch lange nicht gemessen ist: werden wir dem Religionsstifter namentlich auch auf den leiblichen Organismus Anderer eine durch deren Gemüth vermittelte Einwirkung zugestehen, welche in ihrer Art einzig ist. Weder augenblickliche Begreiflichkeit noch vollständige Analogie dürfen wir daher zur Bedingung unseres Glaubens an dergleichen Erzählungen machen (so wenig wir es z. B. auch nur bei den Erscheinungen des thierischen Magnetismus dürfen); dennoch aber, um nicht ins Bodenlose zu fallen, und um die Rechte unseres Denkens zu wahren, werden wir wenigstens so viel verlangen müssen, einen Punkt uns denken zu können, an welchen, wenn nur erst unsere Kenntniß des menschlichen Wesens tiefer ginge, das Verständniß einer solchen Erscheinung sich müßte anknüpfen lassen. Dieser Punkt ist nun für alle Heilungswunder die in unberechenbar verschiedenen Graden auf- und absteigende

Macht des Geistes über seinen Organismus, und von hier aus kann ich nicht allein für die Dämonenaustreibungen, sondern auch für die Heilungen Gelähmter, Blinder u. s. f. mir eine mögliche Erklärung denken; ja selbst dessen würde ich mich nicht schlechthin weigern, zu glauben, daß die, auch in seinen Organismus ausgegossene, höhere Kraft des religiösen Genius den äußerlich erloschenen, nur im Innern noch vor dem gänzlichen Verschwinden schwach fortglimmenden Lebensfunken in Todtgeglaubten wieder anzufachen im Stande sey. Nun aber von hier aus zu Einwirkungen auf Naturgegenstände, Kunstproducte, wie in der Wasserverwandlung, Brotvermehrung, ist ein solcher Sprung, hier verschwindet nicht nur die wirkliche Erklärbarkeit, sondern selbst die Denkbarkeit einer möglichen Erklärung so vollkommen, daß ich gestehe, wenn ich so etwas in mir zuließe, so wäre es mit meinem Denken aus, und namentlich jede Schranke zwischen Glaublichem und Unglaublichem mir zerbrochen." Der in den letzten Worten ausgesprochenen Verwahrung ungeachtet, haben Sie in diesen Sätzen Dinge als möglich eingeräumt, von denen Mancher sagen müßte, daß sie ihm schon sehr bedenklich vorkämen und ins Mystische hinüber zu spielen schienen. Wenn nun aber, wie Sie treffend bemerken, die Macht des Geistes über den Organismus in aufsteigender Linie noch lange nicht gemessen ist, so fragt es sich doch, ob wir auf der Grenze werden stehen bleiben müssen, über welche hinaus Ihrer Versicherung zufolge Ihnen das Denken vergehen würde, und ob wir in der That ganz ins Bodenlose gerathen würden, wenn wir noch etwas mehr in uns zuließen. Jedenfalls würden wir doch alles das in uns zulassen müssen, was sich uns als Factum bewährte, und wenn es uns auch vor der Hand nicht vollkommen construirbar wäre, so müßten wir uns mit unserm Denken doch darein finden und es eben als etwas Unerklärbares stehen lassen. Das Streben, sich Alles vorstellig zu machen, ist löblich und wissenschaftlich nothwendig,

Erweisungen des göttlichen Geistes und Lebens in mannichfaltiger Gestalt umgeben seyn wird. Es existirt keine geschichtliche Religion — und nur von einer solchen kann hier die Rede seyn — die nicht den Begriff der Offenbarung und des Wunders in sich schlösse; nicht nur ist das Wunder, wie der Dichter sagt, des Glaubens liebstes Kind, sondern der entstehende Glaube selbst, sofern er nur wirklich eine originelle Production ist und eine höhere Stufe des religiösen Lebens bezeichnet, ist ein Wunder, indem er objectiv eine Kundgebung Gottes im menschlichen Geiste, subjectiv ein neuer Lebensanfang sowohl im Einzelnen als in der gesammten Menschheit ist. Aus dieser Ursache werden wir nun in dem Kreise derjenigen Religion, welche vorzugsweise als eine neue Schöpfung und als das Höchste in der religiösen Entwickelung der Menschheit betrachtet werden muß, das Wunderbare als etwas sich von selbst Verstehendes erwarten, und in diesem Sinne erscheinen die Wunder nur als natürliche und nothwendige Bestandtheile der göttlichen Selbstoffenbarung des Welterlösers, als die Werke, welche ihm der Vater zur Darstellung seiner göttlichen Herrlichkeit zu vollbringen verliehen; aber ebenso natürlich werden wir es auf der andern Seite auch finden, daß mit dem Erlöschen der wahrhaft originellen religiösen Production, mit dem durch das Vorhandenseyn des Vollkommenen bedingten Zurücktreten des Prophetenthums und der Offenbarung auch das Wunderbare aufhört, daß also die neue Welt, die nur aus dem Born des in Christo Gegebenen schöpft, keine Wunder und Eingebung im engeren Sinne hat. In Christo erreicht dieß alles seinen Culminationspunkt und damit auch sein Ende. Er ist die vollendete Gottesoffenbarung, indem er sich mit Gott Eins weiß und diese Einheit durch sein ganzes Leben zur überzeugenden Anschauung bringt; er ist selbst das höchste Wunder und der Gipfel der Eingebung; denn er hat den Geist und die Kraft des Geistes ohne Maß, in ihm sind die höchsten Er-

wartungen der Menschheit in Beziehung auf ihre eigene Vollendung und die Herstellung ihrer Gemeinschaft mit Gott erfüllt. Vermöge dieser Erfüllung und Vollendung aber ist auch nun der Kreis der eigentlichen Offenbarung und des Wunders geschlossen. Von da an tritt, wenn auch nicht plötzlich, doch successiv immer mehr, die naturgemäße Entwickelung ein; das Neue und Epochemachende, was auf dem Gebiete des Glaubens noch vorkommt, ist nur Fortbildung oder Wiederherstellung dessen, was schon in Christo und seiner Erscheinung gegeben war. Die Welt wandelt nun in dem Lichte, das ihr in dem Erlöser lebenbringend aufgegangen, wie in dem natürlichen Schein einer nie untergehenden Sonne, die Phänomene aber, von denen das Herannahen und der Aufgang der Sonne begleitet war, sind von selbst weggefallen.

So stellt sich mir die Sache dar, wenn ich das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott erwäge. Schwieriger ist eine Bestimmung über das Verhältniß des Geistes zur Natur in dem Wunder. Hier tritt die bedenkliche Frage über das Aufgehobenseyn des Naturgesetzes ein. Der ältere Supranaturalismus glaubte, das Wunder durchaus als ein absolutes fassen zu müssen, und legte auf diese Fassung ein so großes Gewicht, daß er seine eigene Existenz mit derselben identificirte. Das Wunder war ihm ein Ereigniß, bei welchem der Gang der Naturgesetze als schlechthin unterbrochen, jede Naturkraft als bewirkende Ursache ausgeschlossen und nur eine außernatürliche, unmittelbar eingreifende Causalität Gottes thätig gedacht wurde. Auch die neuere Speculation hat sich wieder, obwohl in anderm Zusammenhange, des absoluten Wunderbegriffs angenommen. Conradi bezeichnet das Wunder als absoluten Ausdruck der reinen Nothwendigkeit, als unmittelbare Darstellung des mit der Macht des Ganzen, des unendlichen Lebensbegriffes geeinigten und zusammenwirkenden Willens des Individuums, als eine That der Gesammtheit, voll-

zogen durch ein gottmenschliches Individuum und wesentlich geknüpft an die einzige Persönlichkeit Christi. Ohne hier auf den Begriff des Wunders als einer durch den Willen des Einzelnen vollzogenen That des Ganzen einzugehen, von welchem Begriff ich freilich fürchte, daß er kaum zur rechten Klarheit gebracht werden kann, ohne zu zerfließen, begnüge ich mich, die Frage über das Absolute und Relative im Wunder weiter zu verfolgen. Ein unmittelbares Einwirken des Schöpfers auf die Schöpfung ist zwar nichts weniger als undenkbar, aber es ist schwer, im einzelnen Falle nachzuweisen, daß dieß mit völliger Aufhebung der Naturwirkung statt gefunden habe, aus dem zwiefachen Grunde, weil wir eine so erschöpfende Kenntniß der Naturkräfte nicht besitzen, um überall die Grenzen derselben zu bestimmen, und weil uns die sicheren Kriterien göttlicher Wirkung abgehen, um zu wissen, daß an die Stelle natürlicher Causalität eine göttliche getreten sey. Auch gehört absolute Aufhebung der Naturwirkung nicht eigentlich zur religiösen Bedeutung des Wunders, sondern ist eine physikalische Bestimmung, die mehr in den Bereich der Naturbetrachtung, als des Glaubens fällt. Dem Glauben ist nur wesentlich, daß im Wunder eine Ordnung und Wirksamkeit Gottes, eine Manifestation göttlicher Kraft anerkannt werde, denn ohne göttliche Causalität ist allerdings überall kein Wunder. Um sich nun der Schwierigkeiten, von denen der Gedanke einer Suspension der Naturgesetze umgeben ist, ganz zu entledigen, hat die moderne Theologie das Wunderbare in das Außerordentliche und Unerklärbare aufgelöst, oder selbst dieses geleugnet und das scheinbar Außerordentliche durch Wundererklärung auf Gewöhnliches zurückzuführen gesucht. Die Wundererklärung als ausnahmlos angewendetes Princip hat sich trotz der scharfsinnigsten Ausführung als unzureichend erwiesen. Aber auch diejenige Auffassung, welche sagt, das Wunder sey nicht gegen die Natur überhaupt, sondern

nur gegen die uns bekannte, welche also bloß die Unerklärlichkeit als das Specifische des Wunders ansieht, erkennt ihm nur einen subjectiven Werth zu, übersieht die religiöse Bedeutung desselben und muß wenigstens in Aussicht stellen, daß eine Zeit kommen könne, wo bei erweiterter Naturkenntniß auch die Wunder Christi das Außerordentliche und Unbegreifliche verlieren, also für diesen Standpunkt eigentlich aufhören.

Soll nun das Ungenügende dieser Auffassungsweisen vermieden werden, so ist das Wunder zu denken als eine Wirkung göttlicher Kraft in und mit der Natur, vermöge deren die Natur auf eine besonders anschauliche Weise als Organ eines heiligen, allweisen und alliebenden Gottes, als Mittel und Werkzeug der höchsten sittlichen Zwecke erscheint, mithin als ein Hervortreten einer höheren Weltordnung im gewöhnlichen Laufe der Dinge. In diesem Sinne, obwohl mit verschiedenen Modificationen, haben unter den Neueren Bockshammer, Twesten, Nitzsch, Olshausen, Neander und Andere den Begriff des Wunders bestimmt. Unterscheiden wir, wie wir gethan, das Wunder von absoluter Schöpferthätigkeit, so ist eine Naturbasis und ein Vermittelungsproceß dabei nicht schlechthin auszuschließen; das Eigenthümliche des Wunders liegt vielmehr darin, daß dieser Proceß zurücktritt oder gänzlich verschwindet, während uns dagegen ein göttliches Wirken leuchtend entgegentritt und zu bestimmter Gewißheit kommt. Dieß ist die positive Seite des Wunders, in der sein religiöser Werth liegt. Diese positive Seite aber erweist sich aus dem richtig aufgefaßten Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Dieses Verhältniß nämlich, auch wenn wir beide noch so bestimmt auseinander halten, ist doch immer sowohl für die gesunde Frömmigkeit, als für jede nicht ganz abstracte Speculation zu begreifen als das der Immanenz. Gott hat die Welt nicht gemacht und dann wie ein von selbst abrollendes Kunstwerk aus sich hinausgestellt, sondern

er hat sie geschaffen, er hat ihr sein Leben mitgetheilt, und als sein lebendiges Geschöpf, als das Organ seines Geistes ist sie auch trotz der relativen Selbstständigkeit in ihrer ganzen Existenz und Entwickelung von ihm abhängig; er ist nicht von ihr zurückgezogen, sondern lebt und wirkt in ihr mit ordnender Allmacht und Weisheit. Diese Einwirkung Gottes muß nun allerdings vermöge seines absoluten Wesens als eine permanente und ungetheilte betrachtet werden. Es ist unangemessen, dieselbe in unmittelbare und mittelbare zu trennen. Alles Wirken Gottes in der Welt ist ein unmittelbares. Jene Eintheilung beruht vielmehr auf einer mechanischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, wonach Gott gedacht wird als schlechthin außerweltlich und nur bisweilen, gleichsam stoßweise, in das Getriebe derselben eingreifend; und eben auf diese Basis gründen sich jene Begriffe von Wunder, der objectiv-absolute, der das jeden Naturzusammenhang völlig ausschließende Eingreifen eines außerweltlichen Gottes in den Lauf der Dinge statuirt, und der subjectiv-relative, der die Möglichkeit solchen Eingreifens leugnet und deßhalb, bei dem rein Negativen der Unerklärbarkeit stehen bleibend, das Wunder so gut wie aufhebt. Erkennen wir dagegen ein lebendiges Verhältniß Gottes zu seiner Welt an und dieses Verhältniß als ein stets gleißmäßiges, unmittelbares, so werden wir auch von einer durch die gesammte Natur und Geschichte hindurchgehenden Wirksamkeit Gottes überzeugt seyn und ein positives göttliches Ordnen und Schaffen in der gesammten Weltentwickelung festhalten. In dieser göttlichen Thätigkeit aber, obwohl sie an und für sich gleichmäßig ist, haben wir doch wieder solche Momente zu unterscheiden, wo sie auf eine besonders intensive und anschauliche Weise hervortritt, der geschichtliche und natürliche Zusammenhang dagegen sich verbirgt oder verschwindet, und Momente dieser Art, wenn sie zugleich mit den Zwecken der Offenbarung und des Gottes-

reiches zusammenfallen, nennen wir Wunder. Aehnlich verhält es sich mit der Manifestation des Göttlichen in der ganzen Schöpfung: Gott offenbart sich in Allem, was ist, aber dennoch werden wir Unterschiede machen zwischen den niederen und höheren Stufen des Daseyns und eine reichere Fülle göttlichen Geistes und Lebens in den höchsten sittlichen Erscheinungen anerkennen, als in dem Leblosen und Unvernünftigen. Ebenso unterscheiden wir dann auch wieder in der sittlichen Ordnung die wichtigsten Wendepunkte und die Perioden neuer Schöpfung, und hier wird es uns nicht befremdend, sondern vollkommen natürlich erscheinen, wenn das schaffende und ordnende göttliche Wirken mit einer Kraft auftritt, von der wir in den gewöhnlichen Zuständen keine Vorstellung haben. Dieß ist dann aber nicht etwas bloß Subjectives, so daß auf gewissen Punkten das Göttliche nur von uns lebhafter geglaubt oder bestimmter vorausgesetzt würde, sondern es ist objectiv in reicherer Fülle und größerer Intensität da, und daß wir dieß behaupten, unterscheidet unsern Wunderbegriff von demjenigen, der das Wunder bloß in die Vorstellung des gläubigen Subjectes setzt. Wir betrachten die Wunderwirkung als eine objectiv göttliche und in diesem Sinn übernatürliche. In solchen Momenten des intensivsten göttlichen Wirkens nun aber wieder den Antheil der natürlichen Vermittelung ausscheiden und deren Maß bestimmen zu wollen, ist völlig vergeblich, weil sich das innere, lebendige Verhältniß des Göttlichen und Natürlichen im einzelnen Falle nicht abwägen und messen läßt; dieß darf uns indeß auch nicht kümmern, denn von theologischem Interesse ist nur die in den Naturzusammenhang hineintretende göttliche Wirkung überhaupt, und diese rechtfertigt sich durch die nothwendige Beziehung solcher Erscheinungen auf die höchsten religiös-sittlichen Zwecke, welche, der Natur an und für sich fremd, unmittelbar auf den Herrn derselben hinweisen, und durch die sich hier kund-

gebende eigenthümliche Herrschaft des Geistes über die Natur, welche, ausgehend von der Kraft eines reinen und heiligen Willens, ein Siegel des Göttlichen ist, insofern der sonst bestehende Gegensatz von Geist und Natur seine höchste und vollkommene Einheit nur in Gott findet, als der letzten Wurzel alles geistigen und physischen Seyns und Wirkens.

Bis zu welchem Punkte Sie, hochgeehrter Herr Doctor, bei dieser Bestimmung des Wunderbegriffs mit gehen, und ob Sie namentlich das freie Walten Gottes in der Schöpfung, das derselbe voraussetzt, einräumen werden, weiß ich nicht; es wäre mir aber interessant, Ihre Gedanken darüber zu vernehmen. Mir liegt nun zunächst ob, kürzlich zu zeigen, mit welchem Rechte diesem Begriff in Beziehung auf Christum und die Stiftung der Kirche Realität zugeschrieben werde? Hier wird fürs Erste Alles davon abhängen, ob wir die früher entwickelte Bedeutung der Persönlichkeit Christi anerkennen. Ist dieß der Fall, ist in Christo der Geist göttlicher Liebe und weltbesiegenden Glaubens wirklich zu seiner vollkommenen Offenbarung in der Menschheit gekommen, ist er dasjenige Individuum, dessen Willen mit dem göttlichen vollkommen geeinigt und in welchem Gott auf eine so vollständige Weise ist, wie er überhaupt innerhalb des menschlichen Daseyns seyn kann, so folgt aus diesem Erfülltseyn von dem Geiste Gottes, daß dieses Individuum auch Anderes vermag, als was im Kreise des gewöhnlichen menschlichen Lebens liegt. Wo der Geist in vollendeter Reinheit und höchster Intensität auftritt, da ist er auch auf andere Art, als sonst, belebend und productiv, da übt er, wie wir dafür mannichfaltige Analogien haben, eine eigenthümliche Macht über die Natur aus, zunächst über die mit ihm unmittelbar vereinigte in der eigenen Leiblichkeit, dann aber auch über die Natur in andern Menschen und, bis zu einem Grade, für welchen, außer der früher bezeichneten, schwer eine Grenze zu finden ist, über das Naturgebiet überhaupt. Wo das Göttliche ohne Trü-

bung und Hemmung sich in einem Menschenleben manifestirt, da wird es auch, sich anschließend an die Natur, aber tiefer in dieselbe eindringend, Wirkungen hervorbringen, die der schöpferischen zwar nie gleich, aber doch ähnlich und verwandt sind. Treffend sagt in dieser Beziehung Bocksham-mer: „Aus dem Begriffe der in letzter Instanz durch geistige und sittliche Kräfte belebten Natur, wie aus der Idee des reinen Willens folgt von selbst, daß in dem letzteren eine gar nicht zu berechnende Wirkungsfähigkeit auf die — alsdann nicht widerstrebende, sondern in ihrem Innersten erfaßte und daher dem Willen entsprechende — Natur liegen müsse . . . Was schlechthin im Geiste der Wahrheit und der Reinheit mit kräftigem Willen gewollt wäre, das wäre im Geiste Gottes gewollt, und es ist nur ein Postulat der Vernunft, daß einem solchen Willen die Natur nicht widerstrebe. Darum war Christus ein Wunderthäter und die Zeit seines Wirkens auf Erden eine Zeit der Zeichen und Wunder." Was in ähnlichem Sinne Hase bemerkt im dritten Hefte der Streitschriften, um darzuthun, daß in Christo, dem Reinen und Heiligen, die angestammte Herrschaft des Geistes über die Natur wiederhergestellt sey, ist Ihnen wohl noch in zu frischem Gedächtniß, als daß ich daran zu erinnern brauchte. Nur auf Eines möchte ich hier noch in der Kürze hinweisen. Wollen wir den Gedanken der Erlösung in Gott nicht anthropomorphistisch beschränkt als erst in der Zeit, nämlich nach dem Eintreten der Sünde, entstanden fassen, sondern, wie es sich geziemt, als einen ewigen und mit dem Gedanken der Schöpfung gleich ursprünglichen, so ergibt sich daraus von selbst, daß mit und in der Schöpfung zugleich die Bedingungen bestimmt und geordnet waren, unter denen die Erlösung eintreten konnte und sollte. War nun die Erlösung nur möglich durch ein eigenthümlich begabtes Individuum, brachte es dessen Wesen mit sich, das Göttliche auf außergewöhnliche Weise zur Anschauung zu bringen, und konnte nur unter dieser

Voraussetzung seine Einwirkung zu einer bestimmten Zeit und unter einem bestimmten Volke den gehörigen Erfolg haben, so lag es im Wesen einer allmächtigen Weisheit, den Welt- und Naturverhältnissen eine solche Gestalt zu geben, daß darin das Auftreten eines solchen Individuums mit Inbegriff dessen, was zu seiner eigenthümlichen Bestimmung erforderlich seyn mochte, präformirt war, oder die Natur und den Menschen so anzulegen, daß sie für das Wunderbare empfänglich waren, daß es innerhalb des natürlichen und geschichtlichen Zusammenhangs seine eigenthümliche Stelle finden konnte. Die Gesammtverhältnisse des irdischen Daseyns konnten aber teleologisch für das Wunderbare ebenso gut bestimmt seyn, wie für andere geistige Einwirkungen; ja wenn überhaupt Wunderbares ist, so werden wir es nur unter dieser Voraussetzung mit der Idee eines ewigen Schöpfungs- und Erlösungsgedankens, mit dem Begriff eines ewig gleichmäßig wirkenden Gottes vereinigen können. Eben dadurch aber hört es auf, etwas Widernatürliches, ein gleichsam improvisirter Eingriff in die Naturgesetze zu seyn; es wird selbst in die Reihe des göttlich Vorgesehenen, Geordneten und Bestimmten verpflanzt, es wird also etwas Gesetzliches, nur ein Gesetzliches von ungewöhnlicher Art, welches, wie auch manches andere Phänomen, selten eintritt, und zwar nur in Perioden durchgreifender Um- oder Neubildung. Es zeigt sich also auch von dieser Seite nicht als eine Störung, sondern als ein Mittel zur Herstellung der wahren Weltharmonie, nicht als Widernatur, sondern als höhere Natur.

Es ist jedoch nicht bloß die Ueberzeugung von der specifischen Beschaffenheit der Persönlichkeit Christi, die uns auf eigenthümliche Erscheinungen an ihm und durch ihn schließen läßt; wir haben dafür auch andere Bürgschaften und zwar zunächst das geschichtliche Zeugniß. Hier wird man nun, und namentlich werden Sie, hochgeehrter Herr Doctor, entgegnen, die Erzählungen von den Wunderge-

schichten in den Evangelien seyen durch die neuere Kritik und in letzter Instanz durch die Ihrige entkräftet. Hierauf erwidere ich dieses: erstlich so völlig entkräftet ist dieses Zeugniß noch nicht; käme nicht der mächtige und eigentlich Alles allein entscheidende apriorische Grund hinzu, daß Wunder, weil unvorstellbar, auch unmöglich seyen, so stände es mit der historischen Bürgschaft noch nicht so verzweifelt. Dieß ist von geistreichen und gelehrten Männern, namentlich von Tholuck, aus Veranlassung Ihrer Kritik sehr anschaulich gemacht worden. Zugegeben aber auch, daß die Evangelien so späten Ursprungs und so wenig zuverlässig seyen, als Sie zur Durchführung Ihrer Hypothese, ohne es noch genügend bewiesen zu haben, vorauszusetzen genöthigt sind, zugegeben, daß sich gegen einzelne Wunderberichte oder deren Fassung gegründete Einwendungen machen lassen, so bleibt doch das Wunder überhaupt in der urchristlichen und altkirchlichen Ueberlieferung von Christo, die Gemeinde kennt von ihren ersten Anfängen an nur einen wunderthätigen Christus und das Wunderbare ist so tief in die ganze Auffassung seiner Erscheinung verflochten, daß es ohne Gewaltthat und ohne wesentliche Alteration des Bildes nicht davon geschieden werden kann. Auch der Apostel Paulus hegt mit der ganzen alten Kirche die Gewißheit von Wunderwirkungen des Erlösers, wenn er dieselben auch, mit Ausnahme der Auferstehung, nicht im Einzelnen anführt; es muß also auch hier nicht bloß den Evangelisten, sondern dem Apostel Paulus und dem gesammten Urchristenthume widersprochen werden, wenn man das Wunderbare im Leben Christi geradezu leugnen will, und man wird sich dann immer, wenn auch auf etwas anderm Wege, auf das alte Dilemma hingeführt sehen, den Mitgliedern der ersten Gemeinde entweder eine gesunde sinnliche Wahrnehmung in ganz einfachen Dingen oder alle Wahrheitsliebe in der Ueberlieferung des theilweise wenigstens Selbsterlebten abzusprechen. „Ja selbst der, welcher die evangeli-

schen Berichte für sagenhaft ansieht, darf, wie Ihnen de Wette in der Schlußabhandlung zum Johannes richtig entgegenhält, nicht leugnen, daß Jesus Wunder gethan, weil Sagen nicht leicht aus bloßen Ideen zusammengewoben werden, sondern gewöhnlich geschichtliche Veranlassungen haben, weil die Wunderthätigkeit Jesu überall vorausgesetzt wird und weil er ohne dieses Mittel schwerlich den hinreichenden Eindruck auf sein Volk gemacht haben würde." Dieß führt uns auf einen weiteren Punkt.

Es kommt nämlich auch hier als drittes Glied der Beweis aus den Wirkungen hinzu. Eine neue Offenbarung, und zwar unbedenklich die vollkommenste unter allen geschichtlichen Religionen, ist im Christenthume factisch gegeben, das Gottesreich und dessen äußere Erscheinung, die Kirche, ist da. Wenn nun schon eine neue und wahrhaft originelle Offenbarung an und für sich unter den Begriff des Wunders fällt und von Wunderbarem umgeben seyn wird, so müssen wir noch insbesondere von der christlichen sagen, daß ihre Einführung, die Stiftung der Kirche, unter den vorhandenen Verhältnissen ohne Wunder nicht zu vermitteln war. Es kann schon die Frage entstehen, ob Jesus selbst zum vollen Bewußtseyn seiner Messianität kommen und sich in der Gewißheit derselben befestigen konnte ohne die Wahrnehmung, daß er Wunder zu wirken vermöge; gewiß aber konnte er Andere, auf die es hier zunächst ankam, ohne Wundergabe nicht zum Glauben an seine höhere Bestimmung bringen. Nur unter dem jüdischen Volke war die geschichtliche und religiöse Basis für das christliche Gottesreich gegeben. Die Juden aber waren für den Glauben an den Stifter desselben nur zu gewinnen, wenn es sich auch äußerlich zeigte, daß Gott mit ihm sey, wenn er sich durch höhere Machtthaten als Gottgesandten legitimirte. Nur ein Messias, der auch sinnlich imponirte, konnte das höhere innerliche Heil unter dem Volke gründen, von dem es nach weltgeschichtlicher Nothwendigkeit seinen Ausgang

nehmen mußte. Hier wenden Sie mir zwar ein, „es sey von den einzelnen Wundern auf keine Weise darzuthun, daß ohne dieselben die Stiftung des Reiches Gottes auf Erden und die Umbildung der Menschheit nicht zu vermitteln gewesen wäre." Ich gebe dieß im Allgemeinen ohne Bedenken zu. Auf dieses oder jenes einzelne Wunder kommt es gewiß nicht an; es könnten der Wunder mehr oder weniger gewesen seyn, sie könnten auch theilweise eine andere Form gehabt haben, ohne daß dadurch die Persönlichkeit und Erscheinung Christi wesentlich alterirt würde. Wohl aber kommt es für die Vollständigkeit der christlichen Idee vom Gottmenschen auf das Wunder überhaupt an, das heißt auf die Bethätigung einer höheren göttlichen Kraft im Leben Christi, auf die Manifestation einer Gotteswirksamkeit in ihm und durch ihn; und wenn Sie glauben, der Begriff des Gottmenschen würde sich ohne diese Zuthat reiner gestalten, so kann ich diese Ueberzeugung so wenig theilen, daß ich vielmehr denken muß, er würde ohne dieselbe aufhören, der vollständig christliche zu seyn. Und wenn wir von einzelnen Wundern sprechen, so ist, abgesehen von manchen andern, welche für die Idee des gottmenschlichen Erlösers und für die Kundgebung seiner heiligen Liebe etwas höchst Bezeichnendes und kaum zu Entbehrendes haben, wenigstens eines da, welches seiner Natur nach auf absolute Unentbehrlichkeit Anspruch macht und in diesem Sinn auch von Ihnen anerkannt wird, die Auferstehung Jesu. Ohne diese ist weder Christus seinem ganzen Wesen nach als Offenbarer göttlichen und unsterblichen Lebens und Ueberwinder des Todes, noch die Stiftung der Kirche durch einen schmachvoll Gekreuzigten denkbar. Hier aber zeigt es sich auch besonders, daß weder die natürliche Erklärung, noch die mythische Auffassung genügt, und von hier aus, glaube ich, wird in Concreto Ihre Betrachtungsweise immer vorzüglich angegriffen werden und auch ihren Sturz erleben.

Die natürliche Erklärung der Auferstehung Jesu, abgesehen von den längst erhobenen, sehr gewichtvollen, aber hier nicht zu wiederholenden Schwierigkeiten, zerstört den Nerv der religiösen Bedeutung, welche in dem Factum liegt. Diese Bedeutung ist: daß uns durch die Auferstehung des Anfängers und Vollenders des Glaubens der Sieg des göttlichen an und für sich unzerstörbaren Lebens über den Tod veranschaulicht und verbürgt und die Gewißheit gegeben wird, daß in Christo dieses Leben gewesen sey. Eine solche Bürgschaft wäre in der Auferstehung schlechterdings nicht enthalten, wenn sie bloß das Aufwachen aus einer, wenn auch noch so langen, Ohnmacht, bloß eine Erweckung aus dem Scheintode gewesen wäre. Merkwürdig freilich bliebe die Sache auch in dieser Gestalt und ein Zeichen göttlicher Fügung, aber das, was wir das religiöse Grundelement darin nennen können, die wesentliche Bedeutung, welche das Ereigniß im christlichen Glauben hat, ginge dabei unwiederbringlich verloren. Diese religiöse Bedeutung wird nun allerdings in der gesammten evangelischen Geschichte von der mythischen Erklärung mehr anerkannt, als von der natürlichen, weßwegen sie im Ganzen einen sinnigen Menschen jederzeit mehr ansprechen wird und auch größeren Erfolg hat, als die natürliche Wunderdeutung; und wie im Ganzen, so ist dieß auch insbesondere der Fall bei der Auferstehung, aber die Mythik läßt es hier an etwas Anderem fehlen, nämlich an einer wirklich befriedigenden Nachweisung, wie der Glaube an die Auferstehung Jesu sich bilden konnte, wenn ihm nichts Geschichtlich-Reelles zum Grunde lag; dieser Glaube ist doch da; er ist nicht nur von Anfang an in der Kirche vorhanden gewesen, sondern man kann sagen, die Kirche ist durch ihn vorhanden und von Anbeginn hat er nach allen Seiten die mächtigsten Wirkungen hervorgebracht. Für etwas der Art nun, das als so gewaltige Potenz auftritt, muß natürlich ein entsprechender Grund nachgewiesen werden.

Dieß leistet aber Ihre Auffassungsweise nicht; dieser zufolge schwebt die Ueberzeugung von Christi Auferstandenseyn ohne geschichtliche Motivirung völlig in der Luft; die mythische Erklärung setzt etwas Unglaubliches, eine auf Phantasterei beruhende Wunderlichkeit an die Stelle des Wunders. Auch verwickelt sie sich in Widersprüche. Auf der einen Seite nämlich wird die Persönlichkeit Christi von der mythischen Auffassung im Vergleiche mit der evangelischen Darstellung in hohem Grade verkleinert und bis auf ein Maß reducirt, welches freilich auch die corrosivste Skepsis stehen lassen muß; auf der andern Seite hilft sich dieselbe Auffassung mit einer Hypothese, die eine ungeheure, fast übermächtige Einwirkung jener Persönlichkeit voraussetzt. Die Auferstehung soll das ideale Product der mythenbildenden Phantasie der ersten Gemeinde seyn. Zu dem in seiner Art einzigen Unternehmen aber, einen Mann, von dem sie wußten, daß er gestorben und ruhig begraben sey, doch für wiedererstanden zu halten und auszugeben, sollen die Gläubigen wesentlich durch die Macht der Persönlichkeit Christi bestimmt worden seyn. In solcher Fülle des Lebens soll er trotz des Todes vor ihre Seele getreten seyn, daß sie bei dem Gedanken des Gestorbenseyns nicht stehen bleiben konnten, sondern mit einer gewissen Nothwendigkeit der Schwärmerei, unter schwacher Nachhülfe einiger alttestamentlichen Stellen, darauf hingetrieben wurden, an ihn als Auferstandenen zu glauben und diesen Glauben mit solcher Ueberzeugungskraft zu predigen, daß sie dadurch und dafür eine große Gemeinschaft bildeten. Eine so unvergleichliche Wirkung der Persönlichkeit läßt sich aber in der That von dem simpeln Volkslehrer mit inhaltreichen Lehrsprüchen nicht erwarten. Außerdem sind auch noch andere psychologische Räthsel zu lösen, ehe wir diese Art des Hergangs glaublich finden können. Den Messias dachten die Juden, wo nicht alle, doch der großen Mehrzahl nach, als Todtenerwecker, Welt-

richter und Beseliger in dem unmittelbar eintretenden irdischen Gottesreiche, mithin nicht sterbend, also natürlich auch nicht auferstehend, und doch sollen die jüdischen Gläubigen dieses Prädicat auf Jesum aus der Messiasidee heraus übertragen haben; am wenigsten wurde die Auferstehung nach Allem, was wir wissen, von den Aposteln unmittelbar vor und nach dem Tode Jesu erwartet, und doch sollen sie den Glauben daran producirt und zu solcher Sicherheit erhoben haben; und welcher Siedpunkt frommdichtender Phantasie war erforderlich, um nicht etwa bloß an die körperliche Auferstehung eines Gestorbenen so allgemeinhin zu glauben, sondern sie auch als Factum mit solchen Einzelnheiten auszumalen, wie es in der evangelischen Ueberlieferung geschah! Und wie vertrüge sich diese, so gewaltsame Aufregung, diese Wirkung der Einbildungskraft, die noch weit über das aus magnetischen Zuständen uns Bekannte hinausginge, mit der sonstigen Nüchternheit und Prosa, mit der durchaus praktischen Richtung und dem einfachen Sinne der Apostel und ihrer Mitarbeiter? In der That Räthsel genug, welche uns die an einem so zarten Faden hängende Hypothese höchst unwahrscheinlich machen, während dagegen die Auferstehung als Thatsache — nicht etwa in allen besondern Umständen und Einzelnheiten, die man nicht künstlich in Harmonie bringen wolle, sondern als Factum im Ganzen — aufs stärkste bewährt ist, nicht bloß durch das Zeugniß der Evangelien, sondern auf das Ueberzeugendste durch das Vorhandenseyn der christlichen Kirche, die nicht möglich war ohne die Vermittelung eines solchen Factums. Die factische Auffassung ist auch die einzige, welche in den Zusammenhang des christlichen Glaubens paßt. Denn ist Christus nicht gestorben, so fällt natürlich auch der Erlösungs- und Versöhnungstod, der Mittelpunkt der ganzen Heilslehre, der durch eine Ohnmacht oder einen Scheintod nicht füglich ersetzt werden kann, hinweg; ist er aber nicht auferstanden, so

verliert Christus die Bedeutung, die er im christlichen Glauben hat, daß er auch in Beziehung auf den leiblichen Tod Leben und unsterbliches Wesen ans Licht bringt und der Erstgeborene ist unter den Entschlafenen. Es muß also, wenn wir nicht aus dem christlichen Gebiete heraustreten wollen, in der Auferstehung etwas Reelles und Factisches und ein Factum von einziger Art anerkannt werden, welches der in ihrer Art einzigen Persönlichkeit des Erlösers entspricht. In der Schrift selbst ist uns für die Auffassung dieses Factums eine zwiefache Form gegeben: entweder die gewöhnlichere, daß Gott Jesum auferweckt habe, oder die mehr ideal gefaßte, die wir vorzugsweise als die johanneische bezeichnen können, daß Jesus vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Wesens, vermöge der ihm selbstständig einwohnenden Lebenskraft nicht im Tode geblieben sey, wobei die Anschauung zum Grunde liegt, daß eine vom göttlichen Geiste ganz durchdrungene, durch die Sünde weder zerstörte, noch auch nur gestörte Persönlichkeit von dem Tode wohl vorübergehend überwältigt, aber nicht auf die Dauer vernichtet werden könne. An welche Auffassungsweise wir uns halten, immer würde die Auferstehung unter den oben entwickelten Begriff eines objectiven Wunders fallen.

Ist dieß richtig, so ist es natürlich auch von nicht geringer Consequenz. Erkennen wir nämlich auch nur Ein Wunder an, so ist das Princip anerkannt, und dann ist kein Grund, nicht auch mehrere gelten zu lassen. Indeß behält dabei die Kritik immer ihr Recht auf die einzelnen Berichte von wunderbaren Thatsachen; sie mag dieselben nach Form und Inhalt untersuchen und sich dabei an die allgemeinen Gesetze der Forschung halten, wenn sie nur die eigenthümliche Natur des Gebietes, mit dem sie es hier zu thun hat, gehörig in Anschlag bringt. Und sie kann dabei allerdings auch zwischen mehr und weniger Glaubwürdigem, ja zwischen mehr und weniger Wesent-

lichem unterscheiden, um die Grenzen des Traditionellen oder Sagenhaften, wenn solches in den Bericht eingedrungen, und des Historischen genauer zu bestimmen. Sie meinen zwar, hochgeehrter Herr Doctor, bei einer solchen Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, auch in Beziehung auf die Wundererzählungen, werde nicht viel Kluges herauskommen. Allein ich muß anderer Meinung seyn und will versuchen, in der Kürze die Grenzlinien anzudeuten. Daß mythische Elemente in der neutestamentlichen Geschichte vorkommen, hatte ich Ihnen in der Recension Ihres Werkes eingeräumt; allein ich hatte damals schon bemerkt, daß mir der Ausdruck Mythus auf diesem Gebiete unangemessen und verwirrend zu seyn scheine, und daß man sich lieber des Wortes Sage und sagenhaft bedienen solle, wie denn selbst große und berühmte Mythenfreunde, namentlich ein in meiner Nähe lebender, an der neuesten Anwendung des Wortes und Begriffes von Mythus keinen Gefallen hatten. Hiervon bin ich so wenig zurückgekommen, daß mich vielmehr die Bemerkungen Anderer, besonders meines Freundes Lücke, darin nur bestärkt haben. Es bleibt ein sehr bestimmter Unterschied zwischen Mythus und Sage. Der Mythus bezweckt wesentlich Darstellung der Idee und schafft dafür entweder auf ganz freie Weise seine Form, oder wenn er an Geschichtliches anknüpft und geschichtliche Bestandtheile aufnimmt, so benutzt er doch dasselbe nur als willkürliches Substrat, als Vehikel, welches dem Wesentlichen, der Gedankendarstellung, gänzlich untergeordnet ist. Die Sage dagegen hat ein ursprüngliches und unzerstörbares Interesse für das Factum, sie schließt sich wesentlich an das Geschichtliche an und ist, auch wenn sie dem Geschichtlichen einen mehr idealen Gehalt und Charakter gibt, doch in ihren ersten Anfängen selbst Geschichte, nur durch die Art mündlicher und volksmäßiger Ueberlieferung mehr oder weniger alterirt. Der Mythus, als ganz freie Production der religiösen Phantasie, wenn er

nicht ganz abzuweisen ist, würde jedenfalls in der evangelischen Geschichte auf sehr wenige Punkte, etwa in der Ueberlieferung von der Kindheit Jesu, zu beschränken seyn; sagenhafte Bestandtheile aber wird die unbefangene Kritik in der evangelischen Geschichte überhaupt kaum leugnen können, da dieselbe, ehe sie schriftlich fixirt wurde, jedenfalls Jahrzehnte lang durch die mündliche Ueberlieferung hindurchging, die ihrer Natur nach und besonders bei einer neu sich bildenden begeisterten Gemeinde so beschaffen ist, daß die volle Strenge des Factums nicht überall gegen den Einfluß umbildender Zuthaten oder Weglassungen bestehen kann. Hier wird es also nun die Aufgabe der Kritik seyn, die verschiedenartigen Bestandtheile möglichst zu sondern. Diese Aufgabe ist so groß und schwierig, daß sie nur approximativ gelöst werden kann. Jeder Bestandtheil der evangelischen Geschichte will in dieser Beziehung wieder für sich behandelt seyn. Indeß lassen sich doch auch allgemeine Gesichtspunkte und Regeln aufstellen. Und würde ich im Zusammenhange meiner bisher entwickelten Ueberzeugung folgende als die richtigen betrachten. Als historisch, als zur geschichtlichen Basis des Christenthums wesentlich gehörig, ist in den Evangelien das anzusehen: 1) was auch in den apostolischen, namentlich paulinischen Briefen den Grundzügen nach vorkommt und was überhaupt, zur festen und anerkannten Lehre geworden, als allgemeine und constante Ueberlieferung des apostolischen Zeitalters angesehen werden muß, also die Hauptfacta des Lebens, namentlich des öffentlichen, messianischen Lebens Jesu, seine Taufe und Versuchung, sein wohlthätiges, Wunder wirkendes und prophetisches Leben, besonders seine Krankenheilungen, die Einsetzung des Abendmahls und der Taufe, sein Leiden und sein Kreuzestod, seine Auferstehung und sein Eingang zu himmlischer Herrlichkeit; 2) was sich uns als unentbehrlich darstellt, um die Entstehung der Kirche in ihrer eigenthümlichen Beschaffen-

heit und die offenkundigen welthistorischen Wirkungen des Christenthums zu erklären. Hierher gehört vorzüglich die ganz einzige Beschaffenheit, die sittliche, religiöse und geistige Macht der Persönlichkeit Christi und das Ergreifende, Einleuchtende, in sich Wahre seiner Lehre; hierher rechnen wir auch seine Wunder, insbesondere das Hauptwunder der Auferstehung, denn das Wunderbare an sich ist uns so wenig Kennzeichen des Unglaublichen und Mythischen, daß wir vielmehr sagen müssen, es gehört zum Wesen einer neuen religiösen Schöpfung, es war unentbehrlich beim Eintritte des Christenthums unter den gegebenen Bedingungen und ist so tief in die gesammte ursprüngliche und allgemeine christliche Auffassung der Erscheinung Christi verflochten, daß diese damit steht und fällt. Endlich rechnen wir 3) zum wesentlich Geschichtlichen dasjenige, was nothwendig ist zur Erfüllung der Idee des Erlösers und zur Begründung und Vermittelung einer allgemeinen Erlösung. Christus ist von Anbeginn als der Erlöser von der Sünde anerkannt worden, er lebt als solcher im Bewußtseyn der gesammten Kirche, und es sind factisch von ihm erlösende und heiligende Wirkungen einziger Art ausgegangen, wie es die Erfahrung der Gläubigen von Anfang bis auf diesen Tag bezeugt. Er muß also die Eigenschaften besessen haben, die erforderlich waren, um jenen Glauben und diese Wirkungen hervorzubringen. Hierdurch bewährt sich uns das als geschichtlich, was von der Würde und Erhabenheit der Person Jesu, von seiner unendlichen Liebe und seinem heiligen Wandel, von seiner Sündlosigkeit und dem Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott berichtet ist, denn von allem diesem dürfte nichts mangeln, um die volle Idee eines Welterlösers zu verwirklichen, der mit der Kraft und Autorität zur Entsündigung unseres Geschlechtes für alle Zeiten ausgestattet seyn sollte. Werden aber die unter diesen drei Punkten begriffenen Stücke anerkannt, so hat das Christenthum geschichtlich und dogmatisch seine voll-

ständige Basis, es kann seinen sicheren Bestand im Sinne des allgemeinen christlichen Glaubens behaupten und seine Wirkungen vollkommen ungeschmälert hervorbringen. Denn alles Einzelne, was in der Schrift und was namentlich in unsern geschriebenen Evangelien enthalten ist, dürfen wir freilich nicht hierher ziehen, weil wir immer zu bedenken haben, erstlich daß es gute, ja die besten Christen gab, noch ehe unsere Evangelien verfaßt waren, solche also, denen nicht alle Einzelnheiten des jetzt Aufgezeichneten bekannt oder gegenwärtig waren, und zweitens, daß man auch nach Abfassung der Evangelien ein vollständiger Christ seyn konnte, wenn man nur Ein Evangelium, dem Manches abging, was die andern enthalten, und einen einzigen paulinischen Brief, etwa den an die Römer oder Galater, hatte und kannte. Stehen jedoch die oben bezeichneten Punkte in ihrer geschichtlichen Geltung fest, so halten wir nicht für wesentlich, daß man alle einzelnen Wundererzählungen gerade nach der Zahl und in der Beschaffenheit, wie sie uns in der Ueberlieferung gegeben sind, festhalte, daß man an der Darstellungsform, in der sie uns zunächst entgegentreten, mit peinlicher Aengstlichkeit hafte und daß man der Ueberlieferung der Aussprüche Christi eine absolute Treue und Richtigkeit in jedem Wort und in jeder Wendung zuschreibe. Hier kann vielmehr durch die Sage Manches verändert und umgebildet worden seyn, und hier ist nun dasjenige Gebiet, wo die Kritik im Einzelnen ihre ganze Spürkraft und Meisterschaft entfalten mag. Ein schönes Beispiel solcher kritischen Behandlung scheint mir, um nur eines zu nennen, in den Bemerkungen zum Evangelium Johannis von Bleek im zweiten Hefte der Studien und Kritiken von 1833, namentlich in dem Abschnitt über die Taufe Jesu nach Johannes S. 428 ff. gegeben zu seyn. Nehmen wir die Sache in dieser Weise freier und großartiger, dem Leben und der geschichtlichen Entwickelung mehr entsprechend, so werden wir die An-

sprüche des christlichen Glaubens und der selbstständigen Wissenschaft wohl einigen und gleichmäßig befriedigen können, während die unhistorisch-mythische Ansicht dem Glauben, die unkritisch-buchstäbliche aber der Wissenschaft zu wenig genügt. Man muß sich gewöhnen, ohne die Erforschung des Einzelnen zu vernachlässigen, das Christenthum in seinen Anfängen und in seiner gesammten Entwickelung auch recht im Großen zu nehmen, dann wird uns der Lichtstreif göttlicher Ordnung, Leitung und Wirkung, der das Ganze durchdringt, nicht entgehen. Die gesammte Natur und Geschichte, wenn wir sie in Einzelnheiten zersplittern, wird Geist und Leben verlieren und uns das Göttliche mehr verhüllen, als offenbaren; halten wir uns aber an die große Oekonomie des Ganzen, so tritt uns das Walten Gottes leuchtend entgegen und gibt dem Glauben die Kraft, welcher auch einzelne Schwierigkeiten, Widersprüche und Unauflösbarkeiten überwindet. Gleicherweise müssen wir auf dem Gebiete der geschichtlichen Religion, besonders des Christenthums, uns zuerst durch die großen, mächtigen Totalitäten erleuchten und auferbauen, dann wird uns der Zweifel, der aus Einzelnheiten entspringt, auch wenn er nicht gelöst werden könnte, doch das Ganze nicht rauben oder verkümmern.

Habe ich mich nun, hochgeehrtester Herr, wohl oder übel, über die Hauptpunkte mit Ihnen verständigt oder wenigstens auseinander gesetzt, so erlauben Sie mir wohl auch noch einiges Gelegentliche und Allgemeine.

In Beziehung auf das Verhältniß der theologischen Wissenschaft zur Kirche, welches Sie gleich zu Anfang Ihres Schreibens berühren, setzen Sie voraus, es werde wohl meine Ueberzeugung seyn, daß beide der Idee nach und in ihrem tieferen Grunde sich nicht widersprechen könnten und sollten, sondern als zwei Seiten eines höheren Ganzen in diesem ihre lebendige Einheit fänden. Dieß ist allerdings vollständig, ich möchte sagen buchstäblich,

meine Ueberzeugung. Ebenso wenig gedenke ich dem von Ihnen aufgestellten Satz entgegen zu treten, daß, „was wissenschaftlich wahr ist, den wahren kirchlichen Interessen nicht wirklich zuwiderlaufen, was aber diese verletzt, auch nicht wissenschaftlich wahr seyn könne.“ Indeß kommt es bei solchen Allgemeinsätzen immer darauf an, wie sie im Einzelnen bestimmt und angewendet werden, und zu einer solchen Ausführung bot weder meine Kritik Ihres Werkes noch Ihre Entgegnung die gehörige Stelle dar. Und auch in diesem Antwortschreiben, das schon Raum genug einnimmt, will ich mich nicht darauf einlassen; vielmehr gedenke ich, diesen Gegenstand in einer eigenen Abhandlung zu berühren, welche das Verhältniß der theologischen Facultät, also natürlich auch der Wissenschaft, zur Kirche behandeln und bei schicklicher Veranlassung gedruckt werden soll.

Bei einer Verhandlung über so große Fragen könnte es kleinmeisterisch scheinen, wenn ich noch einmal über den Titel Ihres Werkes mit Ihnen rechten wollte. Auch denke ich, wir sind im Grunde hierüber einverstanden. Ich will jetzt gern glauben, daß das Motiv, einen größeren Leserkreis zu gewinnen, nicht bei Ihnen mitwirkte, als Sie Ihre Kritik der evangelischen Geschichte „Leben Jesu“ nannten. Sie dagegen räumen nun S. 59. Ihres Sendschreibens indirect selbst ein, daß dieser Titel unpassend war; denn daß Sie ihn nicht aufgeben mochten und auch dem veränderten Plane glaubten anpassen zu können, sind keine objectiven Rechtfertigungsgründe. Doch das wollen wir dahinten lassen. Ich berühre die Sache nur noch, um etwas anderes Wichtiges daran anzuknüpfen. Ich betrachte es als etwas Ausgemachtes, daß ein eigentliches Leben Jesu, eine zusammenhängende Gesammtdarstellung von dem, was nun Jesus eigentlich war, that und bewirkte, in Ihrem Werke nicht enthalten ist. Ebenso unzweifelhaft scheint mir, daß Sie auf Ihrem gegenwärtigen, mehr historischen Standpunkte sich mit dem, was Sie in der ersten Auflage als Ge-

rippe des Lebens Jesu aufgestellt haben, nicht mehr befriedigen können. Auf beides stützt sich mein Wunsch, den gewiß auch Andere theilen: möge es Ihnen gefallen, in einer folgenden Auflage, die, wie ich höre, bevorsteht, nicht bloß eine sogenannte dogmatische Wiederherstellung des kritisch Vernichteten, die doch in ihrer bisherigen Gestalt auch den dem Systeme nach Befreundeten nicht genügen wollte, zu geben, sondern den Versuch zu machen, aus den Elementen, die Ihnen nach dem kritischen Zersetzungsprocesse übrig bleiben, eine wirklich geschichtliche Construction des Lebens Jesu, ein anschauliches Gesammtbild seiner Persönlichkeit und seines Wirkens zu geben. Dieß wäre eine Probe, die Sie, wie mich dünkt, sich selbst und der wissenschaftlichen Welt schuldig sind. Es würde sich hierbei wohl am bestimmtesten die Frage beantworten, ob von Ihrem Standpunkt aus die welthistorische Erscheinung und Wirkung des Christenthums in der That zu erklären ist und ob wir auf diesem Wege eine Persönlichkeit Jesu erhalten, in der wirklich die Fäden so mächtiger Umgestaltungen auf eine dem Gesetze der Causalität entsprechende Weise zusammenlaufen. Ein solcher Versuch, der, nicht in der Negation beharrend, gesetzmäßig auf das kritische Auseinanderlegen das geschichtliche Zusammenfassen folgen ließe und zum wahrhaft Positiven fortginge, würde gewiß sowohl Ihr eigenes Bewußtseyn über den inneren Zusammenhang und die Haltbarkeit Ihres Standpunktes bedeutend schärfen, als auch für die Gegner und für das urtheilsfähige Publikum von großem Interesse seyn.

Ueber die Wirkungen und den Erfolg Ihres Werkes sprechen Sie sich auf eine Weise aus, die jeden Unbefangenen erfreuen wird. Sie sagen S. 132. des Sendschreibens, es sey Ihnen nicht bekannt, daß Ihr Buch bei Nichttheologen, die sich nicht vorher schon auf einem ähnlichen oder noch gefährlicheren Standpunkte befanden, wirkliche Eroberungen gemacht habe; der Laie, der noch innerhalb des

kirchlichen Glaubens, sey es in altorthodoxer oder pietistischer oder einer andern Form stehe, sey doch wohl nicht widerstandlos gegen die zerstörende Kritik, sondern in Ermangelung wissenschaftlicher Rüstung habe er an der gediegenen Unmittelbarkeit seines Glaubens einen Fels, an dem er die Waffen der Kritik zerschlagen könne; die vom Zweifel angesteckten Laien aber seyen entweder rohe Menschen, welche in Ihrem Buche Beschönigung ihrer Irreligiosität, Sinnlichkeit und Gemeinheit suchten, und für den hieraus erwachsenden Schaden könne man Sie nicht verantwortlich machen, weil ein Anlaß dazu in Ihrem Werke nicht vorliege, und wer gemein seyn wolle, überall einen Vorwand finden könne, oder es seyen besser gesinnte Leute, von denen aber manche ohnedieß schon auf dem Standpunkte Voltaires oder des Fragmentisten gestanden, und diesen habe Ihre Behandlungsweise, statt etwas an ihnen zu verderben, vielmehr eine würdigere Ansicht geboten, andere dagegen wären vom Zweifel nur leicht berührt gewesen, und in Beziehung auf diese habe man doch auch im Voraus schon die Wirkung der sicher zu erwartenden populären Gegenschriften in Rechnung bringen können und voraussetzen dürfen, daß sie dadurch zu neugestärktem Glauben zurückgeführt werden könnten. Dieß ist Alles richtig und gut, aber Eines scheint mir doch nicht gehörig in Anschlag gebracht, nämlich dieß: die wesentlichste Wirkung des Christenthums beruht offenbar auf dem Gesammteindrucke der Persönlichkeit Christi, auf dem Lebensbilde des Erlösers, das uns aus den Evangelien leuchtend, ergreifend, sieggewaltig entgegentritt. Dieses geistige Christusbild, von dem Neander so schön sagt, daß es, nicht von gestern und heute, doch stets mit der Menschheit sich verjünge und mit neuer himmelanstrebender Jugendkraft die alternde Welt durchdringe, soll vermittelst des Glaubens auch in jedes einzelne Gemüth eingepflanzt werden und darin eine Gestalt gewinnen. Ist aber dieses Bild in einem weniger

starken und selbstständigen Gemüthe erst zerstört, so ist ihm damit etwas Großes genommen, was sich so leicht nicht wieder ersetzen läßt, am wenigsten durch Beweisführungen in Gegenschriften und dergleichen. Ich fürchte aber, daß dieß trotz Ihrer Verwahrung bei vielen Schwächeren, die Ihr Werk gelesen haben, der Fall gewesen seyn wird. Ich wenigstens will offen gestehen, daß die Lesung Ihrer Schrift bei mir eine Unruhe zurückließ, von der ich längere Zeit nicht frei werden konnte, und wenn dieß bei einem mit den Gegenständen bekannten Theologen der Fall ist, so mußten und müssen die Wirkungen bei unbewaffneten Laien noch ganz andere seyn. Es ist leicht gesagt, man wolle „das geschichtlich Vernichtete dogmatisch wiederherstellen," aber wenn es schon fraglich ist, ob auf dem wissenschaftlichen Boden dieses gewagte Spiel gelingt, so möchte es noch viel schwerer seyn, das in den Gemüthern Vernichtete fürs Leben wiederherzustellen.

Erlauben Sie mir vielleicht, hochgeehrter Herr Doctor, Ihnen noch etwas Weiteres über den Erfolg Ihres Buches zu sagen? Es geschieht nicht, um Sie etwas Unangenehmes lesen zu lassen, wozu ich nicht den geringsten Grund habe, sondern nur, weil ich glaube, daß wir Menschen einander die Wahrheit schuldig sind und außer der Liebe eine höhere Gabe uns nicht mittheilen können, ja daß selbst die Liebe den höchsten Werth nur dann hat, wenn sie mit der Wahrheit Eins ist. Den wissenschaftlichen Erfolg Ihres Werkes betreffend, haben Sie gewiß nicht Ursache zu klagen; abgesehen von der Celebrität, die es Ihnen verschafft hat, die aber freilich bei einem so großen und heiligen Gegenstande am wenigsten in Betracht kommen sollte, haben Sie dadurch eine Anregung gegeben, die Bedeutendes schon ans Licht gefördert hat und Mehreres noch zur Folge haben wird, und wenn auch das Werk, wie ich denn diese Ueberzeugung nicht aufzugeben vermag, obwohl vielleicht der denkwürdige, zusammenfassende Abschluß

einer zurückgelegten Periode, doch seiner Natur nach nicht der positive Anknüpfungspunkt einer neuen Entwickelung seyn kann, so wird es doch negativ und theilweise auch positiv das Seinige im Gange der Wissenschaft absetzen; dieß ist aber das bescheidene Theil, womit jeder wissenschaftliche Mann zufrieden seyn muß. Wenden wir uns indeß vom litterärischen Gebiete zum socialen und kirchlichen, so werden Sie mir nicht verargen, wenn ich die Wirkung geringer anschlage. In der Gesellschaft ist allerdings durch Ihr Werk die Aufmerksamkeit und das Gespräch auf diese Gegenstände hingelenkt worden, allein, wie dieß Interesse im Ganzen doch nicht tief ging, so wird es auch bald im Strudel dieser Zeit, die, gefräßiger als der alte Chronos, ihre Kinder verschlingt, bald wieder verschwinden; und wenn es verschwunden ist, was werden wir davon haben? Wird alsdann etwas daraus hervorgegangen seyn? Ich glaube kaum. — Eigene Parteien in der Gesellschaft haben sich meines Wissens durch Ihre Tendenz nicht gebildet, und auf einen großen Theil derer, die Ihnen Beifall geben, sind Sie ja selbst nicht gesonnen, einen besonderen Werth zu legen. Kirchlich aber hat man an das Werk und seinen Verfasser bis jetzt noch keine neue Gestaltung sich anknüpfen sehen, und doch müßte sich, wenn Ihre Richtung in näherer oder fernerer Zukunft siegte, gerade in kirchlicher Beziehung Ungeheures daraus entwickeln, eine Umgestaltung in Lehre, Bekenntniß und Cultus, ja im gesammten Kirchenzustande, wie wir sie bisher noch nicht erlebt haben. Ich weiß nicht, ob Ihnen bei Herausgabe Ihres Werkes der Gedanke einer solchen dadurch zu bewirkenden Total-Reformation irgendwie vor der Seele stand. Sollte es der Fall gewesen seyn, so hat der bisherige Erfolg der Erwartung nicht entsprochen, und der Stand der Dinge verheißt dieß auch nicht für die Zukunft. Denken Sie nur zum Vergleich an die paar Blätter luther'scher Thesen: wie diese nicht bloß Aufsehen erregten und Gegenschriften veran-

laßten, sondern unmittelbar zündeten und ein Feuer anfachten, das in wenigen Jahren Europa durchleuchtete! Allerdings war auch jene Zeit eine andere. Der weitverbreitete religiöse Indifferentismus, der Utilismus, Mercantilismus und alle die materiellen Ismen unserer Zeit lassen eine großartige, umfassende, durchgreifende religiöse und kirchliche Einwirkung nicht zu; aber dieß ist es doch gewiß nicht allein; zum Theile liegt der Grund gewiß auch in dem tieferen und ernsteren Sinne vieler Zeitgenossen, die, mögen sie nun mehr oder weniger orthodox seyn, vermöge ihrer dem Positiven und Geschichtlichen entschiedener zugewendeten Denkweise bei den Resultaten ihrer Kritik und Mythik sich nicht befriedigen können. Der Himmel der bloßen Kritik ist von der Art, daß es immer nur sehr Wenige darin aushalten, und Viele, die einmal durch besonderes Gelüste hineinkommen, sich bald wieder herausfragen. Die Zeit ist in der That frömmer und christlicher geworden; daraus erklärt sich zum guten Theile sowohl die Bedeutung Ihres Buches, als die Gegenwirkung, die es gefunden.

Freilich könnte man auch die Meinung hegen, Ihre Tendenz möchte durchdringen und es würde doch in der Kirche Alles beim Alten bleiben; an eine so durchgreifende Umgestaltung sey nicht zu denken. Ein befreundeter Geistlicher hat mir einen Aufsatz mitgetheilt, in dem dieser Gedanke durchgeführt ist. Man könnte etwa so sagen: die straußische Ansicht nimmt dem Christenthume nichts Wesentliches, es wird Alles nur gleichsam eine Octave höher aus der Geschichte in den Begriff gesetzt, es wird die Idee im Factum erkannt und auf dieser Idee kann die Kirche fortan ebenso gut mit Bewußtseyn ruhen, wie sie bisher darauf geruht hat, ohne sich dessen recht bewußt zu seyn; es ist nicht eine Umänderung der Kirche, sondern nur ein Klarwerden derselben über ihr eigenes Wesen, ein tieferes Sichselbstbegreifen, was durch diese Lehre bewirkt wird; in der

Erscheinung aber, in der äußeren Gestaltung, Bedeutung und Wirkungsfähigkeit wird der Kirche dadurch nichts entzogen. So könnte man in bester Meinung sprechen, aber man täuschte sich, und ich kann der Schlußabhandlung Ihres Werkes zufolge nicht glauben, daß Sie selbst diese Ansicht theilen. Die ins große Publikum gebrachte Rede vom Erkennen der Idee im Factum ist zwar pikant und blendend, aber nichtsdestoweniger unrichtig und oberflächlich. Nicht in dem Factum wird hier die Idee erkannt, sondern ohne das Factum, vermöge eines durchgreifenden Scheidungsprocesses von dem Factum, das nur als Mythus betrachtet wird, abgelöst; im Factum hat von jeher alle Theologie, die nicht gerade bloß an der Schale nagte, die Theologie eines Origenes und Augustin, der besseren Scholastiker wie der Reformatoren, zumal aber aller geistvolleren neueren Theologen, die Idee zu erkennen gestrebt; aber im Widerstreite mit dem Factum die Idee zu constituiren, das Factum als gestaltlose Masse der Idee zur beliebigen Bildung zu unterwerfen, ist von jeher in der Kirche und Theologie für etwas Ungenügendes, für einseitigen Idealismus gehalten worden, und selbst von Seiten speculativer Theologen hat sich in dieser Beziehung starke Einrede gegen das mythisirende Verfahren, weil es weder dem Factum noch der Idee das gehörige Recht widerfahren lasse, erhoben; der verewigte Daub, von dem Grundsatze ausgehend, daß die Idee ihre Wahrheit in der Wirklichkeit habe und daß wir der Idee nicht vorschreiben dürfen, welche Wirklichkeit sie haben solle, spricht sich hierüber sehr bestimmt und charakteristisch so aus: die (mythisirende) Speculation urtheilt, das auf Geschichte Bezügliche in der Schrift sey der Idee nicht adäquat, geschweige damit identisch, ihr Verfahren aber würde nicht etwa nur das Leben Jesu, sondern vielmehr die ganze Geschichte des Christenthums und alle Personen, die darin figuriren, in einen Mythus

verwandeln; dieser Speculation steht natürlich ihr Urtheil gegen das Biblisch-Geschichtliche frei, aber ebenso frei steht gegen sie selbst die Frage, ob sie eine Wirklichkeit wisse, welche der Idee in höherem Grade adäquat, als die, auf welche die Bibel hinweist — und wenn — welche diese Wirklichkeit sey? Bis diese Frage beantwortet, ist das mythologisirende Verfahren nicht ein sich durch die Idee Determinirenlassen, sondern ein Versuch, sie zu determiniren; es ist partheiisch für sich, gegen die Idee. Ist es aber partheiisch schon gegen die Idee, setze ich hinzu, so muß es noch viel partheiischer seyn gegen das Factum, in welchem die Idee ihre Wirklichkeit hat.

Das Christenthum ist allerdings Idee im Factum, ja es ist dieß, wie schon bis zum Ueberflusse gesagt worden, sein eigenthümlichster Charakterzug, daß in ihm Ideen zu Thatsachen verwirklicht und alle Thatsachen von Ideen durchleuchtet sind, daß es eine große Gottesthat inmitten der Geschichte ist, die natürlich als solche voll idealen Gehaltes und höherer Beziehungen seyn muß. Aber nicht die Idee allein thut es, denn die bloße Idee, den Gedanken des Heils hatte bis zu einem gewissen Grad auch Plato, sondern daß die Idee Thatsache und der Gedanke des Heils ein persönlicher Erlöser geworden ist, das ist die eigentliche Kraft nicht der abstracten, sondern der wirklichen Idee. Dieß allein hat das Christenthum so weltgeschichtlich wie welterobernd gemacht, und darauf allein ruht auch die Kirche. Nehmet das Fundament der Geschichte hinweg, so wird die Kirche noch einige Zeit vegetiren, wie ein der Wurzel beraubter Baum, aber die eigentliche Lebensnahrung wird ihr entzogen seyn und bald wird sie dahin schwinden. Die abstracte Idee hat noch nie eine große Religionsgemeinschaft gestiftet, und wenn gestiftet, nicht dauerhaft zusammengehalten, und auch heute vermag sie dieß nicht. Geben wir aber auch der geschichtlosen Idee diese Macht, sind es denn nun wirklich christliche Ideen,

die uns als der eigentliche Kern des Mythenkreises und als geistiges Substrat der Kirche dargeboten werden? Ist es ein selbstbewußt-persönlicher, ein schöpferisch-waltender Gott, den diese Speculation lehrt, und sind ihr nicht, wie auch Daub in der obigen Stelle fragt, Gott und die Idee Ein und dasselbe? Ist es die persönliche Vollendung des Menschenlebens, welche ihr zufolge uns in Christo anschaulich gemacht wird? Ist es die persönliche Fortdauer, welche uns die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi symbolisiren? Ist es die Erlösung und Versöhnung, die Rechtfertigung und Wiedergeburt im Sinne des christlichen Glaubens, was uns hier als ewige Wahrheit aufgezeigt wird? Man müßte doch wohl ganz die Augen verschließen, wenn man dieß glauben wollte. Nicht erweitert oder geläutert werden die christlichen Begriffe, sondern völlig umgestaltet und auf ein anderes Gebiet verpflanzt. Es sind nicht mehr Glaubenssätze, sondern speculative Begriffe; die Religion ist zur Philosophie geworden. Oder sollte wirklich ihrem innersten Wesen nach unsere christliche und evangelische Kirche auf solche speculative Sätze gegründet seyn? Auf den Glauben an das Unendliche, dessen Wesen es ist, endlich zu seyn? Auf den Glauben an die Selbsterlösung und Sündlosigkeit der gesammten Menschheit — eine Sündlosigkeit, die doch nur das Resultat aller sich unter einander ergänzenden Sündhaftigkeiten seyn könnte —? Auf den Glauben an die Unverwüstlichkeit unseres Geschlechtes und an die Wiedergeburt als Negation der Negation, die dadurch zur wahren Position wird? Wahrlich dieß ist die Basis unserer Kirche nicht, und eine Gemeinschaft, die von diesen Lehren ausginge, würde sich von ihr nicht allein der Erkenntnißform und äußeren Darstellung, sondern dem Princip und Geiste, der gesammten Richtung nach wesentlich unterscheiden. Aber dann vollends die äußere Gestaltung der Kirche! Der gesammte Bestand der Lehre und des Cultus, Taufe und Abendmahl,

der Cyclus der hohen Feste, die Liturgie und kirchliche Poesie — wie möchte dieß alles, wollten wir uns nicht völlig vom Geschichtlich-Ueberlieferten losreißen, mit solcher Lehre zusammenbestehen? Nur unter Voraussetzung eines stets unversöhnten inneren Zwiespaltes und einer fortdauernden Selbsttäuschung und Anbequemung. Nein, ich glaube es ebenso offen sagen zu müssen, als ich es ohne eine Spur von Persönlichkeit oder Bitterkeit sagen kann: entweder die neue Lehre leitet eine mächtige, den wirklichen Bestand der christlichen Gemeinschaft zerstörende Umgestaltung ein; oder sie wird von dem noch hinlänglich kräftigen und in der Wissenschaft frei sich bewährenden Geiste der christlichen Kirche und ihres Glaubens überwunden — und welches von beiden ich für meine Person als das zu Erwartende betrachte, geht wohl aus dem Bisherigen genugsam hervor.

Gesetzt aber selbst, ein Mann, der in höheren Gebieten des wissenschaftlichen Lebens einheimisch ist, könnte sich in religiöser Beziehung mit dem begnügen, was ihm in dem Kreise bloßer Ideen und einer danach gestalteten christlichen Mythologie geboten wird — wie steht es denn nun mit dem Volke? Dieses kann die feinen, sublimen Unterschiede durchaus nicht machen, die hier vorausgesetzt werden. Mythus ist ihm natürlich nichts Anderes, als Fabel, also das Christenthum ein Mährchen, und da ohne positive Religion unter dem Volke gar keine Religion ist, so würde in der That das Durchdringen der mythischen Lehre, die, wenn sie erst die Mehrzahl der Theologen ergriffen hätte, nothwendig auch unter das Volk kommen müßte, zerstörend für das religiöse und sittliche Leben im Volke überhaupt werden. Im Gebiete der Ideen sich zu behaupten, sind immer nur wenige eigenthümlich organisirte, hochgebildete Menschen im Stande; mit Recht sagt schon der, welcher doch Philosophen auf den Thronen verlangte: φιλόσοφον τὸ πλῆθος ἀδύνατον εἶναι — die Masse also, auch unter den vorzugsweise cultivirten Na-

tionen würde hiermit dem Unglauben preisgegeben seyn. Es entsteht aber hieraus an denjenigen, der die Grundlagen des bisherigen Glaubens und hiermit der öffentlichen Gesittung antastet, die große und ernste Forderung, entweder an die Stelle dessen, was er zu zerstören beginnt, etwas wirklich Besseres, etwas Halt- und Fruchtbareres zu setzen, oder, sofern er dazu unvermögend ist, wie dieß hier der Fall seyn wird, sich noch einmal zu bedenken und, ehe er weiter geht, noch einmal in sich selbst zurückzugehen, und zwar ist diese Forderung an ihn um so dringender, wenn seine ganze Denkweise doch zuletzt nur auf eine Voraussetzung hinausläuft, welche, mild gesagt, von denselben Schwierigkeiten umgeben ist, wie die, welche er bekämpft. Für eine, wenn auch noch so schimmernde und consequent durchgeführte Hypothese werden die christlichen Völker die Grundlagen ihrer edelsten Bildung nicht hingeben, und wenn auch viele einzelne Individuen, wie sie jede Zeit aufzuweisen hat, dieß ohne Bedenken thun sollten, so wird doch der Genius der Menschheit wachen und die rechten Werkzeuge zur Vertheidigung jener Kleinodien schon finden.

Ohne prophezeien zu wollen, kann man doch aus dem großen Entwickelungsgange der Theologie schließen, daß die Anschauungsweise, welche Sie, hochgeehrter Herr, vertreten, in ihrem ganzen Umfange und in ihrer charakteristischen Bestimmtheit, also die von der hegel'schen Speculation ausgehende Anwendung des Mythicismus auf alle Theile der evangelischen Geschichte keineswegs zum Siege gelangen, sondern nur etwa ein Moment in der Bildung der neuern Theologie abgeben wird. Ich denke mir vielmehr das, was sich in nächster Zukunft neu gestalten dürfte, in folgenden Grundzügen. Der ältere Supranaturalismus hielt sich auf eine zu äußerliche Weise an das biblische Wort und die geschichtliche Thatsache in ihrer reinen Positivität, ohne aus dem Gegebenen auf ge-

nügende Weise die Fülle ewiger, an und für sich wahrer Ideen zu entwickeln, er war einseitig realistischer Positivismus; im Gegensatze dagegen, um sich der Herrschaft des Positiven als solchen zu entledigen und die Rechte der freien Subjectivität geltend zu machen, abstrahirte der Rationalismus von dem geschichtlich Gegebenen, Objectiven, ging ganz ins Subjective und ward in verschiedenen Gestalten einseitig kritisch, negativ und idealistisch. Gegenwärtig nun strebt die Theologie im Ganzen und Großen, obgleich auch wieder in mannichfaltiger Weise, nach der rechten Synthese des Realismus und Idealismus, des Objectiven und Subjectiven. Ehe dieses richtige Verhältniß der Geschichte und der Idee festgestellt ist, gelangen wir in der Theologie kaum zu temporärer Befriedigung, geschweige denn zu durchgreifenden, kirchlich genügenden Resultaten; daß aber durch die mythische Lehre dieses Verhältniß richtig constituirt sey, kann ich nimmermehr glauben; dazu steht dieselbe viel zu sehr auf der subjectiv-idealistischen Seite, leidet viel zu sehr am Mangel eines wahrhaft historischen und positiven Charakters und gibt zu wenig feste, religiös-befruchtende und kirchlich-mögliche Resultate. Eine Lehre, die nicht einen größeren Reichthum religiösen Geistes und Lebens entfaltet, die nicht im Stande ist, der Kirche höhere Güter zu bieten, kann nicht berufen seyn, den großen Geisterzwiespalt unserer Zeit zu lösen. Die zerworfene, ringende, einerseits dem Sturz ins Materielle drohend preisgegebene, andererseits nach dem Höchsten strebende und neue Manifestationen des Göttlichen ersehnende Zeit bedarf etwas Festes, einfach Großes, religiös Tiefergreifendes, sittlich Mächtiges, etwas, wie es Luther der seinigen gab. Dieses wird, wenn es Gottes Wille und der rechte Augenblick gekommen ist, auch nicht fehlen, und dann werden wir uns oder es werden sich die, welche nach uns kommen, um diesen Mittelpunkt sammeln, und auch Sie, mein hochgeehrter

Herr Doctor, werden — dieß verbürgt Ihr Wahrheitssinn — sich alsdann, wenn ein solcher Moment in Ihr Leben fallen sollte, der einleuchtenderen Wahrheit nicht entziehen und, wie ich hoffe, ein kräftiges Werkzeug derselben seyn. Sollte aber dieß auch nur ein schöner Traum seyn, so lassen Sie uns unterdessen, jeder in seiner Weise, treu und gewissenhaft nach Wahrheit forschen, aber lassen Sie uns dabei auch nicht vergessen, daß die Wahrheit, um die es sich auf unserm Gebiete handelt, zwar allerdings ein klares und eindringendes Denken fordert, aber doch nicht bloß auf der Richtigkeit des Denkens beruht, sondern als eine Lebenswahrheit mit allen höheren geistigen Sinnen erfaßt seyn will und entweder als etwas Heiliges, das heißt, mit einem dafür offenen Sinn erkannt wird oder gar nicht erkannt zu werden vermag.

Und so hätte ich, indem ich Ihnen mit den besten Wünschen die Hand biete, nichts mehr hinzuzufügen, als den Ausdruck ausgezeichneter Hochachtung, womit ich verharre

Euer Wohlgeboren

Heidelberg,
d. 22. Nov. 1837.

ergebenster
Dr. C. Ullmann.

2.

Bemerkung

zum dritten Hefte der Streitschriften über das Leben Jesu von Dr. D. Fr. Strauß (Tübingen, bei Osiander, 1837).

Von

Dr. Jul. Müller.

Wenn die Aeußerungen über meine Recension des „Lebens Jesu" von D. Strauß (Stud. und Krit. 1836. Heft 3. S. 816—890.), mit welchen der Herr Verfasser das dritte Heft seiner „Streitschriften" beschließt, mich veranlassen, in diesen Blättern noch einmal das Wort zu nehmen, so geschieht es nicht, um die von ihm berührten Differenz- und Streitpunkte vollständig zu erörtern. Es hieße gewiß jener Recension eine ganz ungehörige Wichtigkeit beilegen, wollte ich hier auseinandersetzen, wie Herr Strauß sich in einigen Punkten durch Nachweisung irriger Auffassung seiner Ansicht (so viel ich einsehe, gilt dieß von S. 168. und 177. dieses Heftes der „Streitschriften") Anspruch auf meinen Dank erworben, wie dagegen in mehreren anderen ein Gegensatz hervortritt, der zu tiefe Wurzeln hat, als daß irgend eine Erörterung ihn auflösen könnte, wie endlich vom Verfasser nicht selten der Streitpunkt zwischen uns verrückt, das in der Recension Gesagte untreu wiedergegeben und, wiewohl unstreitig absichtslos, in ein ganz falsches Licht gestellt worden ist. a) Aber

---

a) Z. B. gleich von Anfang (S. 162.) legt mir Herr Strauß die Ansicht bei, die Erzählung von der Wache am Grabe könne nicht als Sage genommen werden, ohne dem Urheber derselben den größten Betrug aufzubürden. In der Recension (S. 882.) wird be-

in Beziehung auf die eigentliche Hauptfrage des durch Herrn Strauß erregten Streites zeigt dieses dritte Heft immer deutlicher eine schon im zweiten durchschimmernde starke Modification seiner Ansicht, so daß einige Bemer-

hauptet, die Vorstellung, welche sich Herr Strauß von der Entstehung dieser Erzählung mache, führe nothwendig auf einen einzelnen Urheber, der ein deutliches Bewußtseyn von der Ungeschichtlichkeit seines Machwerkes gehabt haben müsse, und dann verdiene die Erzählung nicht den Namen einer Mythe. — S. 163. führt Herr Strauß seinem Rec. das Unwissenschaftliche der Behauptung zu Gemüthe, der Spinozismus, Kantianismus u. s. w. sey auf logisch-dialektischem Wege nicht zu widerlegen, beschuldigt ihn im Zusammenhange damit einer höchst gefährlichen Entgegensetzung von Herz und Verstand, Religion und Philosophie, und findet sogar nöthig, ihn zu belehren, daß ein philosophisches System unmöglich für das Gefühl unwahr und doch für den Verstand richtig seyn könne. Die Recension sagt (S. 835.), jene Systeme seyen nicht an ihren logischen Fehlern und Widersprüchen gefallen, sondern an ihren unbefriedigenden und zerstörenden Resultaten, an ihrem Zwiespalte mit den unabweislichen Forderungen des Gemüthes und mit den Thatsachen eines höhern, ursprünglichen Bewußtseyns unseres Geistes, wie sie vom göttlichen Worte bestätigt und erfüllt werden. Ist damit gesagt, daß diese Systeme auf logisch-dialektischem Wege nicht widerlegt werden könnten? Vielmehr das Gegentheil; wie könnte sonst von ihren logischen Fehlern und Widersprüchen die Rede seyn? Aber diese Ueberzeugung liegt allerdings zum Grunde, daß sie gefallen waren im Glauben der Zeit, ehe diese Widerlegungen erschienen oder doch auf letztere Einfluß gewannen, und andererseits, daß Hegel jene Systeme nur darum widerlegt hat, weil sie an ihrem Zwiespalte mit den tieferen Interessen des menschlichen Geistes gefallen waren. Was aber jenen Gegensatz von Herz und Verstand betrifft, so hat damit Herr Strauß gerade das getroffen, was mir am allerfernsten liegt, wie es denn meine feste Ueberzeugung ist, daß im Christenthume nicht minder das wahre, sich selbst verstehende Interesse des denkenden Geistes, als das des Gemüthes seine tiefste Befriedigung findet und daß somit beide Interessen gar nicht real verschieden sind. Ja um so überraschender ist mir jener Vorwurf, da zwar vorläufig nicht eine directe Entgegensetzung von Gemüth und Verstand, aber doch eine abstracte Trennung beider Seiten, ein gleichgültiges Verhalten der letztern gegen die erstere mir gerade das zu seyn scheint, was

kungen zur Orientirung über den Unterschied zwischen dem frühern und dem gegenwärtigen Stande der Sache nicht überflüssig seyn dürften.

Diese Modification bezieht sich auf die Vorstellung

ganz das Verfahren des Herrn Strauß charakterisirt und was namentlich in dem Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann (S. 198.) sich sehr bezeichnend ausspricht. Eben damit stehen in engem Zusammenhange die auffallend mechanischen Vorstellungen, welche der Verf. in seiner Polemik gegen die evangelische Kirchenzeitung (S. 24. 25.) über „intellectuelle und moralische Wiedergeburt" und ihr wechselseitiges Verhältniß zu Tage legt. — Auf der folgenden Seite (164.) heißt es: „Dem „„modernen Pantheismus — lesen wir in der müller'schen Recension — ist es ganz bequem, das menschliche Leben, wie es ist, als ein göttliches zu setzen."" Wie es ist, d. h. also mit allem Schmutze der Gemeinheit, Sünde, Lasterhaftigkeit, sey nach der Lehre des modernen — natürlich hegel'schen — Pantheismus das menschliche Leben göttlich." In seiner Auslegung der obigen Stelle ist Herrn Strauß ein doppeltes Versehen begegnet. Unter dem „modernen Pantheismus" verstand die Recension nicht das System Hegels selbst, sondern die unmittelbar vorher und nachher charakterisirte Weltansicht des Verf., wie er sie allerdings mit sehr vielen Zeitgenossen, auch mit einem Theile der hegel'schen Schule, gemein hat. Eben so wenig dachte Rec. bei dem menschlichen Leben, wie es ist, an allen Schmutz der Gemeinheit, Sünde, Lasterhaftigkeit, sondern, wie aus den dort folgenden Erörterungen erhellt, an die allgemeine Gestalt desselben, abgesehen von der Erlösung — wie es ist in seiner Natürlichkeit, alles das Schöne, Tiefe, Edle, wie es sich auch in dem Gebiete des unwiedergeborenen Lebens findet, mit eingeschlossen, nicht wie es durch die göttliche Wirksamkeit in der Erlösung werden kann und wird. Doch das ist ja eben die „starr supranaturalistische Weltansicht" des Rec., welche es wagt, zwischen den freien Thaten Gottes und den menschlichen Gedanken zu scheiden (S. 168.). Zu der Starrheit dieses Supranaturalismus gehört hoffentlich auch dieses, daß er, weil gegründet auf den Supranaturalismus Christi und der Apostel, bestehen wird, wenn dieser Pantheismus, der nicht bloß die von Gott scheidende Macht der Sünde, sondern auch die wesentlichen Grenzen zwischen Creatur und Gott in seinem Denken auflöst, längst selbst aufgelöst seyn wird. — Und so könnten wir, von Seite zu Seite fortschreitend, fast auf jedem Blatte wenigstens ähnliche Mißverständnisse und falsche Consequenzen nachweisen.

von dem Verhältnisse des Historischen zum Mythischen in den Evangelien. Das „Leben Jesu" deutete uns schon in der Einleitung im Voraus an, wieviel Historisches uns die mythische Erklärung ungefähr übrig lassen würde, „das einfache Gerüst des Lebens Jesu, daß er zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sey, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze gestorben sey" a). In der weitern Entfaltung der Untersuchungen sahen wir denn allerdings die Kritik mit besonderm Eifer und öfters mit ganz unbefangener Aufdeckung des dogmatischen Ursprunges ihrer Zweifel gegen den alten Stein des Anstoßes, gegen das Wunderbare im Leben Jesu und dessen historische Auffassung sich wenden, gegen seine Geburt von der Jungfrau und die begleitenden Ereignisse, gegen seine Versuchung, Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt, gegen seine Wunderthaten. Aber dabei blieb die Verwandlung der evangelischen Berichte in Mythen nicht stehen, sondern noch viel Mehreres zog sie in ihren Kreis. Zuerst wurde der Inhalt des Evangeliums Johannis, soweit er ihm eigenthümlich ist, fast durchgängig, nicht sowohl dem Mythus, als vielmehr der willkürlichen und absichtlichen Fiction zugewiesen. Unter diese Kategorie fielen hier nicht bloß die Ereignisse, sondern auch die Reden Christi. Was die Synoptiker betrifft, so wurde uns hier von den Reden Jesu das Meiste, wenngleich in einzelne Gnomen zerschlagen, übrig gelassen. Aber gleich in der Geschichte seines öffentlichen Auftretens wurde die Majestät, mit der er von Anfang erscheint, das klare Bewußtseyn seiner Sendung, seines messianischen Berufes, das untergeordnete Verhält-

a) A. a. O. B. 1, S. 72. der ersten Aufl., nach welcher wir hier überall citiren, da die Recension sich auf diese bezog.

niß des Täufers zu ihm vom mythischen Nebel verschlungen und hervortrat aus demselben ein Mann, der unter Ablegung seines Sündenbekenntnisses oder mindestens unter Geberden eines Büßenden von Johannes getauft wird, demselben eine Zeit lang als Schüler folgt, nach dessen Verhaftung in ähnlicher Weise, wenngleich in liberalerem und großartigerem Geiste, das Messiasreich verkündigt, und später erst auf den Gedanken kommt, er selbst sey der Messias, aber mit einer Vorstellung vom messianischen Reiche, welche der Verfasser sich nicht scheute eine abenteuerliche zu nennen a). In dasselbe Dunkel des Mythus verlor sich außer manchem andern bedeutenden, doch wunderlosen Zuge, den uns die Synoptiker aufbehalten haben, ein großer, ja der größte Theil der Ereignisse aus der Leidensgeschichte, die Einsetzung des heiligen Abendmahls, der Kampf in Gethsemane, der Selbstmord des Judas, die Einzelheiten des Verhörs vor Pilatus, die Sendung zu Herodes, mehrere Umstände aus der Geschichte der Kreuzigung und des Kreuzesleidens, alles Wunderbare ungerechnet. Dabei blieben immer noch manche einzelne Züge aus den synoptischen Evangelien übrig, von welchen nicht ausdrücklich in Frage gezogen wurde, ob sie mythisch oder historisch genommen werden sollten; und hierüber gab der Verfasser die rechtfertigende Andeutung, daß ihn seiner kritischen Absicht zufolge nur solche Erzählungen interessirten, bei welchen der Einfluß der Sage sich nachweisen lasse b). Somit folgte aus dem schweigenden Uebergehen jener andern in Beziehung auf die obige Frage keinesweges, daß der Verfasser ihren mythischen Charakter anerkenne, sondern nur, daß er es dahingestellt seyn lasse, was an ihnen historisch oder mythisch seyn möge. Demgemäß sprach sich nun auch in der Schlußabhandlung das

a) A. a. O. B. 1, S. 494.
b) A. a. O. B. 1, S. 686.

bestimmte Bewußtseyn aus, daß der Glaube der christlichen Kirche an Christum mit dem wenigen Geschichtlichen, was die Kritik übrig gelassen, nicht ferner bestehen könne; jene Abhandlung stand triumphirend auf den Trümmern des historischen Glaubens und gab der Gemeinde ihren Christus, wie er zuweilen in doppeltem Sinne genannt wird, zurück, um dann an dessen Stelle einen speculativ construirten zu setzen.

Dawider wurde nun in Gegenschriften und Recensionen, auch in der des Unterzeichneten, unter Anderm eingewandt, daß ein verhältnißmäßig so dürftiger historischer Rest von theilweise so geringer Beschaffenheit, zusammengenommen mit dem geistigen Zustande der damaligen palästinensischen Gemeinden, nicht ausreiche, um die Entstehung eines so erhabenen, so bestimmt ausgeprägten und in seinen mannichfaltigen Zügen so wohl zusammenstimmenden Bildes, wie das ist, was uns die Evangelien von Christo vorhalten, begreiflich zu machen, so wie daß andererseits die Bildung der urchristlichen Gemeinden mit diesem bestimmten Typus ihres religiösen Lebens und Bewußtseyns von hier aus ein unauflösliches Räthsel werde. Gegen die Möglichkeit der Entstehung eines ganzen Cyklus von Wundermythen in den palästinensischen Gemeinden machte sich dann noch besonders das Bedenken geltend, daß, auch abgesehen von den Aposteln, die zu dieser Zeit jedenfalls noch lebenden zahlreichen Augenzeugen des Lebens Jesu einem solchen auf das Wunderbare gerichteten mythischen Bildungstriebe hemmend entgegentreten mußten. Und wenn Herr Strauß sich dagegen im voraus durch die Bemerkung verwahrt hatte, daß solche Augenzeugen, welche Jesum nur ein oder das andere Mal gesehen, sehr geneigt seyn mußten, die Lücken ihrer Kenntniß von dem Lebensgange Jesu durch mythische Vorstellungen auszufüllen, so wurde erwidert, daß diese Ausfüllungen ja nach der Voraussetzung mit jenen Bruchstücken ganz und gar

nicht zusammenstimmten, indem sie dem Leben Jesu einen durchaus andern, wunderhaften, übernatürlichen Charakter gaben a).

In den Bemerkungen des Herrn Strauß über meine Recension, noch mehr in dem Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann fällt es gleich in die Augen, wie angelegentlich er bemüht ist, die mythischen oder sonst unhistorischen Elemente, welche seine Kritik in den Evangelien finde, im Verhältnisse zu dem, was ihr für historisch gelte, als die Minorität, wenn nicht in extensiver, so doch in intensiver Beziehung darzustellen. Ja S. 175. dieses dritten Heftes heißt es: „Wenn die Geistesgröße und sittliche Hoheit seiner in den drei ersten Evangelien aufgezeichneten Reden, seines Benehmens in den einfachsten wie in den verwickeltsten Verhältnissen, im Leben und Leiden — wenn dieß uns als historisch, mithin Jesu selbst angehörig bleibt: so hat in den mythischen Partien und Ausschmückungen die Gemeinde wohl Manches zum übernatürlichen, aber wenig zu dem geistigen und sittlichen Gehalte der Person und des Lebens Jesu hinzugefügt" (zu dem übernatürlichen Gehalte hinzugefügt? also war schon ein Stamm von übernatürlichem Gehalte vorhanden?). — Dagegen ist besonders zweierlei zu bemerken. Das heilige Benehmen Jesu in den einfachsten wie in den verwickeltsten Verhältnissen, im Leben und Leiden, hat diese Kritik, selbst soweit es nicht mit Wundern verflochten ist, allerdings zum großen Theile als Mythus oder als Fiction in Anspruch genommen, und auch das Uebrige kann ihr consequenter Weise in fast allen einzelnen Zügen nur eine sehr problematische historische Geltung haben. Hierin also liegt eine bedeutende Verschiebung des Streitpunktes; in diesen bescheidenen Worten, die nur von manchem zum übernatürlichen Gehalte Hinzugefügten wissen wollen, ist die kritische Bear-

a) Stud. und Krit. u. s. w. S. 867.

beitung des Lebens Jesu durchaus nicht wiederzuerkennen. Aber läßt sich denn überhaupt der geistige und sittliche Gehalt des Lebens Jesu rein absondern von dem Wunderbaren desselben, so daß er nur an den natürlichen, nicht aber an den übernatürlichen Vorgängen desselben haftete? Nimmermehr, sondern in den Wundererzählungen der Evangelien ist zugleich eine reiche Mannichfaltigkeit heiliger Züge aus dem Charakterbilde Christi enthalten, wie der Verfasser auf indirecte Weise selbst zugestehen muß (S. 148.) Und was die Hauptsache ist — wie die Heiligkeit Christi ganz in der unendlichen Tiefe seiner Liebe wurzelt, so ist dieses heilige Bild seiner Gemeinde vornehmlich gegenwärtig und in ihr wirksam in den großen Liebesthaten seiner Menschwerdung und besonders seines versöhnenden Todes. Daß aber diese Bedeutung der angeführten Momente bei seiner mythischen Auffassung ganz verloren geht, darüber ist doch Herr Strauß besonders in seiner Schlußabhandlung (§. 141.) deutlich genug gewesen. Wir müssen behaupten, daß die mythische Ansicht, wie sie sich in der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu ausgesprochen hat, nicht einige einzelne „Partien und Ausschmückungen" in oder an dem Gehalte des Lebens Jesu, sondern den Kern desselben, das, wodurch es eben ein weltumbildendes Princip geworden ist, antastet, und nur unter dieser Voraussetzung ist die Schlußabhandlung zu verstehen. Und wenn der Verfasser doch jetzt anzuerkennen scheint, daß die persönliche Erscheinung Christi ein solches umbildendes Princip geworden ist[a]), ohne uns an die Stelle dieses nach seiner kritischen Ansicht verloren gegangenen historischen Kernes einen andern zu setzen von dem eine solche Wirkung zu begreifen wäre — nun, so muß eben jene Anerkennung selbst zum umbildenden Principe für seine ganze Betrachtungsweise der Evangelien werden.

---

a) Streitschriften H. 3, S. 147.

Und hier zeigt sich zugleich, wie wenig Hülfe ihm die Vorstellung zu gewähren vermag, auf deren weitere Ausführung in der Einleitung zu seinem Leben Jesu, zweiter Auflage, er uns hier verweist und auf welche er unverkennbar großes Gewicht legt a), die den Begriff der Weissagung geradezu umkehrende Vorstellung, daß ein großer Theil der evangelischen Erzählungen schon vor der Erscheinung Jesu vorhanden gewesen als Züge im Bilde des erwarteten Messias und dann später von den christlichen Gemeinden auf Jesum übergetragen worden seyen, doch so, daß der allgemeine Eindruck, den sie von der persönlichen Erscheinung Christi empfangen, diesen Erzählungen einen idealeren, milderen, mit Einem Worte den christlichen Geist eingehaucht habe. Es handelt sich hier nicht um einige untergeordnete Züge, sondern um dasjenige, wodurch das Bild der Persönlichkeit Christi ein neues Lebensprincip geworden ist; und das kann doch diesem Christus ante Christum, wie ihn Herr Strauß, und im Allgemeinen gar nicht mit Unrecht, sich allmählich in der Vorstellung des jüdischen Volkes bilden läßt, einmal nicht zugeschrieben werden; sonst wäre das neue Leben, das zugestandener Maßen erst von der persönlichen Erscheinung Christi ausströmen sollte, ja schon vor ihr und unabhängig von ihr im Bewußtseyn des jüdischen Volkes dagewesen. Doch Herr Strauß meint wohl eigentlich, nach den Andeutungen auf S. 148. zu schließen, dagewesen seyen nur die Stoffe als Bestandtheile des Messiasbildes in der Erwartung des jüdischen Volkes und hinzugekommen sey dann in der urchristlichen Tradition durch den allgemeinen Eindruck der Persönlichkeit Christi der belebende christliche Geist. Aber wie mechanisch und ganz unhaltbar ist die Vorstellung, als sey der Geist erst hinzugefügt worden zu den dem Wesentlichen nach für sich schon fertigen Erzäh-

a) A. a. O. S. 147. vgl. S. 148.

lungen! Wir brauchen doch Herrn Strauß nicht erst zu erinnern, daß der Geist der Erzählung nicht neben oder über den Stoffen und Thatsachen besonders vorhanden ist, sondern in ihnen. War aber schon vorher irgend ein Geist in diesen Zügen aus dem Bilde des erwarteten Messias, so hatte sich ja eben dieser Geist den thatsächlichen Stoff gebildet; und wurde nun ein anderer Geist lebendig, der jenen verdrängte, so mußte auch der thatsächliche Stoff ein anderer werden; womit sich denn diese Vorstellung, sofern sie die Entstehung der evangelischen Erzählungen als Mythen erklären soll, gänzlich auflöst. Sie löst sich auf in das, was ihr Wahres zum Grunde liegt, daß nämlich die allgemeinen Typen des Messiasbildes, deren wesentliche Stamina wir nicht hier und da, sondern ganz einfach in den Propheten zu suchen haben, allerdings schon vorhanden waren in der Vorstellung des jüdischen Volkes, als Jesus erschien.

Erwägen wir nun noch genauer die Aeußerungen auf S. 175. dieses dritten Heftes, so scheint in der That die Kritik des Herrn Strauß, nach Beseitigung des johanneischen Evangeliums, sich mit ihrer mythischen Erklärung nunmehr hauptsächlich, vielleicht bald ausschließlich, auf das „über das Maß des Denkbaren hinausgehende" Wunderbare in den evangelischen Darstellungen des Lebens Jesu zurückziehen zu wollen. Allein hier kann sich der Verfasser denn doch nicht verbergen, wie ein so schroff scheidendes Resultat: das Natürliche in den evangelischen Erzählungen mag man im Ganzen als geschichtliche Wahrheit annehmen, alles Wunderbare, Uebernatürliche dagegen ist unhistorisch, mythisches Gebild, doch bei der sonstigen Gleichartigkeit der Erzählungen den dringendsten Verdacht gegen die historische Unbefangenheit der Kritik erregen müßte, ja sich kaum anders erklären ließe, als aus einer negativ dogmatischen Voraussetzung, aus einer Anticipation dessen, was eben erst als Ergebniß der Kritik

hervortreten sollte. Um nun einen bestimmten factischen Anstoß zu solcher mythischen Bildung zu gewinnen und so jene schroffe Scheidung zu vermitteln, sieht er sich nunmehr genöthigt, gewisse außerordentliche, doch natürliche Kräfte Jesu und anderes Ungewöhnliche als historische Grundlage dieser Masse von Wundererzählungen einzuräumen. In diesem Sinne treten an verschiedenen Stellen des vorliegenden dritten Heftes Aeußerungen hervor, wie folgende: der Verfasser nehme aufs bestimmteste an, daß Jesus öfters Besessene geheilt, also nach der Vorstellung seiner Zeit böse Geister ausgetrieben habe (S. 174.); seiner Macht über die Gemüther, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden gewesen, die wir uns etwa durch die Analogie der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, seyen Kuren gelungen, die als Wunder erscheinen mußten (S. 153.); seine Kritik behalte sich vor, wenn die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Wiederbelebung Jesu rein aus inneren, psychologischen Gründen nicht zu erklären seyn sollte, dann irgend ein äußeres Ereigniß, im äußersten Falle selbst ein wirkliches, aber natürliches Wiedererwachen Jesu hinzuzunehmen (S. 146.). Kann diese Kritik uns unbefangener, als es an der letzten Stelle geschieht, sagen, was sie durchaus nicht in der Geschichte des Erlösers finden will, das Wunder [a])? Dennoch begrüßen wir diesen Rückzug des Verfassers als einen erfreulichen Fortschritt; nicht als wollten wir auf die hier gemachten Zugeständnisse an sich einen sonderlichen Werth

---

a) Zur Rechtfertigung dieser Voraussetzung wird S. 36—39 dieses dritten Heftes entwickelt, daß alle historische Kritik allerdings Eins vorauszusetzen habe, die wesentliche Gleichartigkeit alles Geschehens. Aber was ist das anders, als ein anderer Ausdruck für die alte petitio principii, etwas so Anomales wie das Wunder könne die Kritik nun einmal nicht als geschehen anerkennen? Im Begriffe des Wunders liegt ja eben eine Ungleichartigkeit mit anderem Geschehen.

legen, aber wenn ein solcher Standpunkt einmal in Bewegung geräth, und zwar in der Richtung auf vollere Anerkennung der historischen Grundlage des Christenthums, warum sollten wir nicht hoffen, daß diese Bewegung zu ihrem Ziele führen werde, zur Schwelle vor der Pforte des Glaubens an diesen historischen Christus als Sohn Gottes und Erlöser der Welt, der Lossagung von dem Götzendienste seines speculativen Doppelgängers?

Und das um so mehr, da der Boden, auf den er durch diese Concessionen getreten ist, ihn nach seinem eigenen Zeugniß auch nicht tragen kann. Das nämlich ist einleuchtend, daß er nun auch in der Behandlung der meisten einzelnen Wundererzählungen, was die Grundelemente derselben betrifft, seine mythische Ansicht gegen die von ihm selbst so entschieden verworfene und so treffend widerlegte natürliche Erklärungsweise des ältern Rationalismus wird aufopfern müssen, es wäre denn, daß er ganz auf die Nachweisung der Entstehungsart dieser Erzählungen Verzicht leistete. Oder sollen wir uns das Verhältniß etwa so denken, daß jene außerordentliche Wirksamkeit Jesu in Beziehung auf Störungen des physischen Lebens eben dem mythenbildenden Triebe seiner Anhänger den Anstoß gegeben und die Richtung auf das Wunderbare, welche nun, im Einzelnen ganz selbständig und von den besonderen Erweisungen jener Wirksamkeit unabhängig, alle die Wundererzählungen der Evangelien producirt habe? Dieß wäre doch gewiß höchst willkürlich und aller historischen Anschauung zuwiderlaufend, einerseits verschiedene psychische und magnetische Heilungen Jesu, die von seinen Umgebungen für Wunder gehalten worden, als factisch vorauszusetzen, und dann doch anzunehmen, daß sie aus der so frühzeitig durch die Schrift fixirten Evangelientradition gänzlich verschwunden und an ihre Stelle freigebildete Wundererzählungen getreten seyen. Geht man einmal von jener Voraussetzung aus, so muß dann unstreitig die Kritik,

wenn sie sich zu jener Entsagung nicht entschließen kann, in den einzelnen Wundererzählungen die Spuren des natürlichen Verlaufes der Sache sorgfältig aufsuchen; und was thut sie dann wesentlich Anderes, als was D. Paulus auch thut? Wenn sie dabei, um sich die traditionelle Entfaltung des historischen Kerns zu einem entschiedenen Wunderereignisse vorstellig zu machen, die Hypothese einer mythischen Erweiterung und Ausbildung jenes Kerns zu Hülfe nimmt, so wird sie, wie immer sie sich sträube, von der synkretistischen Erklärungsmethode, welche der 10. §. der Einleitung zum Leben Jesu so gut in ihrer Unhaltbarkeit und in ihrem innern Widerspruche charakterisirt hat, als ihr echter Sprößling in Anspruch genommen werden.

Aber auch abgesehen von den weiteren Consequenzen, hätte Herr Strauß sich doch gegen seine Beurtheiler auf diese Anerkennung einer historischen Grundlage für die Wundererzählungen niemals berufen sollen, als läge ja Alles schon in seinem „Leben Jesu" zu Tage und wäre nur durch jener Schuld verkannt worden — wie er namentlich S. 174. thut. Von der Auferstehung und den Wunderthaten, die Heilungen der Besessenen ausgenommen, ließ uns das „Leben Jesu" (natürlich kann hier nur von der ersten Auflage die Rede seyn) so etwas nicht von fern ahnen. Ueber diese Heilungen aber führt die Untersuchung, was ihnen etwa Historisches zum Grunde liegen möge, zu folgendem Resultat: „Ob sich hiermit (mit der möglichen Annahme, daß Jesus leichtere Fälle der Art auf psychische Weise geheilt habe) die obige Verweigerung jedes Zeichens von Seiten Jesu vereinigen lasse, oder ob, um diese begreiflich zu finden, auch solche psychologisch erklärbare Heilungen, welche aber doch nur als Wunder erscheinen konnten, Jesu abgesprochen werden müssen und ob hinwiederum nach Entziehung auch dieser Grundlage die Ausbildung so vieler Wundererzählungen von Jesu sich erklären lasse? soll hier nur als Frage hingestellt werden"

— (B. 2, S. 50.) Das heißt doch wohl nichts weniger, als „auf das bestimmteste annehmen, das Jesus öfters Besessene geheilt habe."

Wenn übrigens Herr Strauß, weil ich bei dem geschichtlichen Charakter der Zeit und unter den eigenthümlichen Verhältnissen der palästinensischen Gemeinden die Möglichkeit der Entstehung eines die wirkliche Geschichte Jesu total verhüllenden christlichen Mythenkreises, wie mir scheint, mit gutem Grunde in Abrede gestellt habe, mich durch seinen Recensenten in den Berliner Jahrbüchern auf die „mythischen" Zuthaten, mit denen Josephus die Geschichte der Gegenwart, z. B. den Untergang Jerusalems erzähle, auf Philo's allegorische Schrifterklärung, auf den wunderbaren Charakter, den Plotins Leben in der Schilderung des Porphyrius an sich trage, verweist: so sehe ich daraus nur, daß wir über den Begriff des Mythus bei weitem nicht so einverstanden sind, wie er es darstellt (S. 167. 168.). Wollte der Verfasser dergleichen Mährchen und willkürlich phantastische Ausschmückungen historischer Gegenstände mit dem Namen des Mythus beehren, so lag es ja wohl noch näher, mich mit den apokryphischen Evangelien und mit dem Apollonius von Tyana des Philostratus zu schlagen. Daß ich aber dergleichen nicht als Mythen anzuerkennen vermag und daß der Verfasser, wenn er seiner Erklärung der christlichen Mythen als „geschichtartiger Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage" treu bleiben will, sich in demselben Falle befindet, glaube ich in der Recension deutlich genug gesagt zu haben. An solchen Legenden und Fictionen zur Verherrlichung historischer Personen, so wie an allegorisirender Schriftauslegung mystischer und speculativer Art leiden wir auch heute noch keinen Mangel; wer aber wollte daraus folgern, daß unsere Zeit eine unhistorische sey, daß sich unter uns, was man im Ernst einen Mythus nennt, oder gar ein ganzer Mythenkreis bilden könne?

3.
Ueber die Lehre von der ewigen Verdammniß, ein dogmatischer Versuch

von
Heinrich Erbkam,
Licentiaten der Theologie.

Es bedarf in diesen Blättern wohl kaum einer besondern Entschuldigung, wenn darin eine Lehre zur Sprache gebracht wird, die, so oft sie auch schon immer wieder von Neuem sowohl bestritten, als vertheidigt worden, doch jetzt ziemlich allgemein als antiquirt angesehen zu werden pflegt. Schon um des lebhaften Interesses willen, welches in neuester Zeit im Allgemeinen für die Lehre von den letzten Dingen erweckt worden, dürfte es nicht überflüssig seyn, auf einen Punkt die Aufmerksamkeit zu lenken, der jedenfalls, man mag nun über jene Lehre urtheilen wie man will, für dieselbe von der entschiedensten Bedeutung ist. Daß es nun freilich bei dem Gange, den die neueste dogmatische Entwickelung genommen hat, nicht zu einem für die Behauptung einer ewigen Verdammniß günstigen Resultate gekommen ist, sondern vielmehr von verschiedenen Seiten bald offener, bald verdeckter die Verwerfung derselben ausgesprochen worden ist, darf gewiß Niemanden irre machen. Denn es ist doch immer wieder von unbefangener exegetischer Forschung aus ein Protest gegen die unbedingte Richtigkeit jener dogmatischen Resultate eingelegt worden. Ja selbst in diesen Blättern haben sich von dieser Seite aus bedeutende Stimmen zu Gunsten der halb vergessenen Lehre erhoben. Und so scheint es fast, als wenn der alte Streit zwischen dem einfachen Festhalten der biblischen Vorstellungen und der freien, nur durch die Strenge des Gedankens sich als wahr und gewiß erweisenden Darstellung der christlichen Dogmen

an diesem Punkte die Wendung nehmen sollte, als wenn eins von beiden aufgegeben werden müsse. Aber ehe man zu solcher Lösung, die jedenfalls für die Zukunft unserer Theologie keine erfreuliche ist, seine Zuflucht nimmt, möchte es wohl der Mühe lohnen, noch einmal von dogmatischer Seite dem Gegenstand eine ausführliche Betrachtung zu widmen und den Versuch zu wagen, ob es nicht gelingen kann, der Lehre eine solche Form zu geben, daß sie mit den Resultaten der Exegese auf eine befriedigendere Weise übereinstimmt. Dazu einen bescheidenen Beitrag zu liefern, ist ein Hauptgesichtspunkt bei der folgenden Abhandlung gewesen, der man es übrigens wohl ansieht, daß sie ursprünglich nicht für die öffentliche Mittheilung bestimmt war. Wenn auf diesem Gebiete überhaupt und namentlich zu unserer Zeit nur von Versuchen die Rede seyn kann, so wird der gegenwärtige gewiß dieß Bewußtseyn erneuern und vielleicht um so leichter Veranlassung zu gründlicherer Erledigung des fraglichen Gegenstandes geben, als darin die Schwierigkeiten desselben durch Hinweisung auf den innigen Zusammenhang, in dem derselbe mit dem Ganzen der christlichen Lehre steht, wenigstens nicht verdeckt sind.

Die abgesonderte Behandlung eines einzelnen Gegenstandes in dem Complexus der christlichen Lehre muß von vornherein ein Vorurtheil von Unwissenschaftlichkeit erwecken. Je mehr die wissenschaftliche Betrachtung der christlichen Dogmen nur in der Aufstellung eines wirklichen Systems zur Ruhe kommt und also von der Voraussetzung einer organischen Einheit derselben ausgehen muß, desto weniger kann es gelingen, ein einzelnes Glied daraus, für sich hingestellt, zu einer genügenden Darstellung zu bringen. Indem wir nun dieses dennoch unternehmen, können wir wohl nichts Besseres thun, als gleich von vornherein diese Unvollkommenheit eingestehen und ihr so viel wie möglich dadurch abzuhelfen suchen, daß wir ohne weiteren Beweis gewisse Voraussetzungen zu Grunde legen, die, eben weil

sie unbewiesen sind, den zerrissenen Zusammenhang ebenso sehr bezeugen als wiederherstellen sollen. Daß dieß zunächst die allgemeinen christlichen Grundbegriffe seyn werden, versteht sich von selbst; aber mit diesen allein können wir uns hier noch nicht begnügen. Denn jedenfalls gehört der von uns zu behandelnde Gegenstand einem bestimmten Kreise des Lehrsystems an, der wieder für sich besondere Voraussetzungen hat. Es ist derselbe ein Theil der Lehre von den letzten Dingen im Allgemeinen; was also diese Lehre voraussetzt, wird auch die unsrige treffen. Hier etwas allgemein Angenommenes hinzustellen, möchte bei der großen Divergenz der Ansichten, die sich in neuester Zeit über jene Lehre geltend gemacht haben, unmöglich seyn; wir begnügen uns daher damit, diejenige Voraussetzung namhaft zu machen, ohne welche uns überhaupt eine Lehre von den letzten Dingen ganz unmöglich scheint, sofern sie nämlich mehr seyn soll, als eine symbolische Darstellung allgemeiner Begriffe. Es ist dieß die Annahme eines entscheidenden Endgerichts, d. h. wir setzen voraus ein mehr oder minder plötzlich zu nennendes Abbrechen der bisherigen ruhigen Entwickelung des menschlichen Lebens, worin je nach dem Verhältnisse zu der in Christo verwirklichten Offenbarung Gottes das definitive Urtheil über die gesammte Menschenwelt ausgesprochen wird, so daß nach demselben die Vollendung der Welt eintritt, welche keine Zukunft mehr hat. Wir leugnen also damit eine solche Ansicht von der Weltgeschichte, welche in ihr einen progressus in infinitum sieht, so daß auch die erlösenden Einflüsse Gottes unendlich wären. Ob dagegen dieser Zustand der Vollendung die gesammte Welt betrifft oder bloß diejenige Sphäre derselben, die der Schauplatz des menschlichen Geistes ist — das lassen wir ganz dahin gestellt seyn; für unsern Zweck genügt es, wenn wir uns bloß auf die Menschenwelt beschränken und alles Uebrige dabei ignoriren. — Ist dieses die Voraussetzung, die unserer Be-

trachtung zu Grunde liegt, so versteht es sich von selbst, daß, wer sie nicht theilt, auch der ganzen Auseinandersetzung seine Zustimmung versagen muß.

Das Schwierigste bei der ganzen Lehre von den letzten Dingen wird wohl immer bleiben, sich eine recht klare und bestimmte Vorstellung von dem Zustande der Welt zu machen, der in Folge des letzten entscheidenden Gerichts eintritt. Und dennoch ist dieser Begriff hier so sehr die Hauptsache, daß jeder einzelne Theil der Lehre ohne ihn nicht ins rechte Licht gesetzt werden kann. Auch wir dürfen uns daher der Mühe nicht überheben, einen Versuch zur Bestimmung jenes Begriffs zu machen. — Nach unserer Grundannahme soll der nach dem Endgericht eintretende Zustand der Welt ein solcher seyn, daß nach demselben keine neue Entwickelung mehr stattfindet, d. h. es ist das Ende der Welt. Der Begriff des Endes drückt offenbar einen Zeitmoment aus und hat als solcher eine doppelte Seite, a parte ante und a parte post. Wird die letztere nun hier negirt, so wird die erstere desto stärker affirmirt, d. h. die dem Ende vorausgehende Zeitreihe ist die ganze, die es hier gibt. Wie nun überhaupt bei jeder wahren Entwickelung jeder einzelne Moment das Resultat aller frühern ist und somit alle die Bestimmtheiten, die im bisherigen Verlaufe herausgetreten sind, wesentlich in sich enthält, so wird auch das Ende, als Zustand gedacht, die ganze Reihe der bisherigen Entwickelung, in die Einheit eines Moments zusammengefaßt, darstellen. Hierdurch ist zugleich die Antwort auf die Frage gegeben: wann bei einer Entwickelung das Ende eintreten kann, nämlich nur dann, wenn die Totalität der Bestimmtheiten in die Erscheinung getreten ist, d. h. wenn der Begriff des Dinges vollkommen realisirt ist. Sonach wird also der letzte Zustand der Welt ein solcher seyn, wo der Begriff der Welt vollkommen zur Erscheinung gekommen ist. Denn dann kann nichts mehr folgen, als die immer wiederholte Selbstdarstellung

eben dieser Vollkommenheit. Dieß ist aber nur die eine Seite dieses Begriffs; denn es fragt sich immer wieder, worin besteht die Vollkommenheit der Welt. Die Antwort darauf kann man nur erhalten, wenn man die Welt in ihrer Wahrheit, d. h. in ihrem Verhältnisse zu Gott betrachtet. Ohne uns nun hier in metaphysische Fragen einzulassen, die, so nahe sie auch liegen mögen, doch unseren Gesichtspunkt nur verrücken würden, leuchtet doch so viel ohne weiteres ein, daß der allgemeinste Ausdruck dieses Verhältnisses, nämlich die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott, hier, wo es sich um die Bezeichnung der vollendeten Weltentwickelung handelt, nicht genügen kann. Denn indem dabei der Unterschied von Anfang und Ende zur Sprache kommt, muß ein solcher Ausdruck gewählt werden, der nur diesem eignet, jenen aber ausschließt. Und da dürfen wir wohl nichts Geringeres aufstellen, als die engste und vollständigste Vereinigung von Gott und Welt, so daß nichts in der Welt außer Gott ist und Gott in nichts Anderem, als in der Welt sein Daseyn hat. So betrachtet ist die Welt die absolute Offenbarung Gottes und ihre Vollkommenheit besteht eben darin, daß sie selbst als Ganzes wie alle ihre Theile in irgend einer Art das Wesen Gottes abspiegelt. Ist die Welt so geworden, dann ist sie fertig und das Ende der Weltentwickelung eingetreten. Es ist klar, daß wir diesen Begriff der Vollkommenheit nicht verringern dürfen, wenn wir auch die Sünde als störende Hemmung der Entwickelung voraussetzen. Denn allerdings kann die Sünde die Absichten Gottes mit der Welt verzögern und ihnen eine andere Richtung geben; wer aber behaupten wollte, daß sie im Stande sey, dieselben ganz oder theilweise zu vereiteln, würde sich damit selbst aus dem Kreise der christlichen Anschauung hinaus versetzen.

Dieser Begriff der Vollkommenheit der Welt oder eines solchen Zustandes derselben, der ihrer Idee absolut entspricht, ist der Grundbegriff in der Lehre von den letzten Dingen und er wird daher auch die Basis seyn, auf der jede Con-

struction unserer Lehre ruhen muß. Ehe wir jedoch diese selbst versuchen, möchte es nicht überflüssig seyn, von dem aufgestellten Begriffe zuerst einen kritischen Gebrauch zu machen, um daran die verschiedenen Arten zu prüfen, wie unsere Lehre aufgefaßt worden ist. Es wird sich dadurch leichter herausstellen, was bei unserer Untersuchung vorzüglich zu vermeiden und was ins Auge zu fassen ist. — Es gibt im Grunde nur drei verschiedene Theorien über diesen Gegenstand, die kirchlich-orthodoxe, die bei Protestanten und Katholiken nicht wesentlich verschieden ist, die Lehre von der Apokatastasis und die von der endlichen Vernichtung der Bösen. Wir fangen mit der Prüfung dieser letzteren an, weil sie die wenigsten Schwierigkeiten darbietet.

Vergleichen wir diese Theorie von der Vernichtung der Gottlosen mit unserem vorhin aufgestellten Begriffe des Endzustandes der Welt, so ist klar, daß sie demselben nicht entspricht. Denn da wir die in demselben zur Erscheinung gekommene Vollkommenheit der Welt nicht als eine nach abstracten Vorstellungen gebildete zu denken haben, sondern als eine solche, die aus dem Boden eines bestimmt gegebenen, concreten Zustandes heraus erwachsen ist und die Spuren der ganzen geschichtlichen Entwickelung an sich trägt, so muß auch das Ende, verglichen mit dem Anfang, einen wirklichen Fortschritt zeigen. Hier ist aber am Ende ein Defect, der am Anfange nicht da war; es sind Massen persönlicher Wesen verloren gegangen, die anfangs da gewesen waren. Und es bleibt sich ganz gleich, ob man annimmt, die Gottlosen werden ganz und gar vernichtet oder sie werden in einen dem thierischen Daseyn ähnlichen Zustand versetzt; denn jedenfalls sind sie als persönliche Wesen verloren gegangen. Will man nun jenem Einwurfe dadurch begegnen, daß man sagt: sie sind noch da, nämlich in der Erinnerung der Uebrigen, so ist auch diese Auskunft nur ein leerer Schein. Denn offenbar ist das Leben in der Erinnerung ein unvollkommneres, als das eigene, selbststän-

dige Daseyn; existiren nun die Gottlosen am Ende der Welt bloß in der Erinnerung Anderer, so sind sie von einer vollkommneren Stufe des Daseyns zu einer unvollkommneren hinabgestiegen und die Welt ist mithin immer am Ende schlechter, als sie am Anfange war. — Hiefür gibt es nun scheinbar noch einen anderen Ausweg. Wie nämlich nach dem Vorgange mancher gnostischen Lehren schon oft die Behauptung aufgestellt worden ist, daß die dermalige Form der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts durch das Eintreten der Sünde bedingt sey, so könnte man auch die an derselben haftende Zerspaltung der Einheit des Geschlechts in eine Unendlichkeit verschiedener Individuen als eine weitere Folge der Sünde ansehen und somit zwar nicht die Individualisation überhaupt, aber wohl die ungeheure Anzahl von menschlichen Einzelwesen zu der durch die Sünde bedingten Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts rechnen. Wenn nun der Erfolg der erlösenden Thätigkeit Gottes dieser ist, daß ein Theil der Menschen verloren geht, so, scheint es, kann dieses nicht die ursprüngliche Vollkommenheit alteriren, sondern gerade als eine restitutio in integrum erscheinen. Und der Schein, den diese Betrachtung der Sache hat, könnte sich noch durch Analogien in der Natur, wo ja oft durch das Beschneiden von zu üppig wuchernden Gewächsen die ursprüngliche Lebenskraft derselben hergestellt wird, verstärken. Indeß bei näherer Betrachtung wird sich dieser Schein sogleich verlieren. Denn zugegeben, daß die Sünde es gewesen, welche die dermalige Ueberfüllung des menschlichen Geschlechts mit einzelnen Individuen hervorgebracht hat, so begegnet uns zuerst hier das Eigene, daß einer und derselben Ursache zwei diametral entgegengesetzte Wirkungen zugeschrieben werden. Einmal soll die Sünde es gewesen seyn, die ein Uebermaß des Lebendigen erzeugt hat, und dann soll sie wieder im weiteren Verlaufe die Macht haben, ihr eigenes Product zu vernichten. Doch abgesehen da-

von, so können nur zwei Fälle stattfinden. Entweder läßt man die Vernichtung eintreten in Folge eines sittlichen Processes, den der Einzelne durchmacht, oder man verlegt die Fähigkeit dazu vor denselben und schreibt sie dann natürlich nur Einigen zu, da nicht Alle vernichtet werden. In diesem letzteren Falle verliert die Lehre alle sittliche Bedeutung; das menschliche Geschlecht wird dann in eine Duplicität von Gattungen zerspalten: die eine ist sterblicher Art und diese wird am Ende vernichtet, die andere ist unsterblich und bleibt erhalten, und beides geschieht ohne Beziehung auf eine sittliche Entwickelung. Hier ist freilich kein Verlust zu beklagen, der nicht schon von Anfang an da gewesen wäre, aber weder das christliche Bewußtseyn, das an die Allgemeinheit der Erlösung glaubt, noch die tägliche Erfahrung, die in jedem menschlichen Individuum, wie ungünstig es auch ausgestattet sey, die menschliche Natur ganz und ungetheilt findet, können einen solchen Dualismus ertragen. Läßt man dagegen die Einheit des Geschlechts stehen und behauptet, daß die Vernichtung abhänge von der sittlichen Entwickelung des Einzelnen, so kehrt die obige Einwendung wieder. Es sind dann zwar Alle erhaltungsfähig, aber nur Einige bleiben wirklich erhalten; mithin sind auch eine Menge guter Keime verloren gegangen und dieser Verlust läßt sich durch keine noch so hoch gesteigerte Vollkommenheit der Anderen wieder gut machen. Ganz dasselbe ist es auch, wenn man annimmt, daß die Vernichtungsfähigkeit dem menschlichen Geschlecht ursprünglich eigen und nur durch Christum überwunden sey. Denn involvirt die Erlösungsfähigkeit zugleich die Unsterblichkeit, und sind dann nur Einige erlösungsfähig, so wird die Einheit des Geschlechts zerrissen; sind es Alle, aber nur Einige werden wirklich erlöst und somit unsterblich, so wird die Vollkommenheit der Welt alterirt.

Ergibt sich nun schon von dieser Seite die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie, so erscheint sie noch viel grö-

ßer, wenn man sie von der andern Seite betrachtet, wie sie nämlich in dem geschichtlichen Verlaufe der Entwickelung des Einzelnen wie des ganzen Geschlechts ihre Begründung finden soll. Wie soll man nämlich eine solche Vernichtung sich irgend vorstellbar machen? Als That des Einzelnen für sich sie sich zu denken, möchte wohl am wenigsten gelingen. Zwar mag der Selbstmord hie und da die subjective Form einer Selbstvernichtung an sich tragen; aber daß dabei eine ungeheure Täuschung obwaltet, wird sich dem Thäter selbst in leisen Regungen seines eigenen Gewissens ankündigen müssen. Und selbst wenn es gelänge, mit voller Willensfreiheit sich der Vernichtung zu weihen, so würde gerade ein so starker, kräftiger Wille die beßte Bürgschaft leisten, daß ein solcher Entschluß niemals auszuführen ist. Und wie soll auch wohl einem persönlichen Wesen, dessen Actionen alle durch die Kraft der eigenen Selbstbestimmung vermittelt sind, durch eigene Schuld, d. h. durch Aeußerungen seines Ich eben die Existenz dieses Ich selbst wie unter der Hand verloren gehen können, da doch alle seine Bewegungen nur aus und vermittelst seiner Existenz geschehen, nie aber gegen dieselbe. — Will man eine solche Vernichtung dagegen als das Werk der übrigen Menschen ansehen, so müssen wenigstens die Guten davon ausgeschlossen werden, da diese doch niemals thätige Hülfe leisten können, wo es gilt, ein Werk Gottes, und wäre es auch noch so verderbt, zu zerstören. So bleiben also nur die Bösen übrig; daß diese nun darauf ausgehen sollten, sich gegenseitig aufzureiben, das läßt sich schon wegen des in ihnen so lebendigen Principes der Selbstsucht und des Interesses gegenseitiger Unterstützung schwer denken. Und noch weniger läßt es sich denken, wie ihnen das sollte gelingen können, wenn ihnen nicht zugleich eine für die Zuversicht zur Wirksamkeit der göttlichen Gnade höchst bedenkliche Macht eingeräumt würde. Aber selbst dieß Alles zugestanden, so wird damit am Ende doch nichts erklärt;

denn wenn nun auch auf diese Weise Einer durch den Andern vernichtet wäre, so bliebe doch immer zuletzt noch Einer übrig, und durch wen soll denn dieser, der, weil er an dem Morde aller Uebrigen schuld war, diese Strafe am allermeisten verdiente, vernichtet werden? Da muß man denn seine Zuflucht zu dem außermenschlichen Bösen nehmen und behaupten, daß durch dieses jene Vernichtung vollzogen werde. Soll nun ein solcher Zerstörungsact in der Natur jenes Bösen seine Erklärung finden, so gelten jene obigen Einwendungen hier um so mehr, als die natürlichen Schranken, die durch die Gattungsverschiedenheit bedingt sind, einem solchen Vorhaben noch besondere Hindernisse in den Weg legen. Es bleibt also nur übrig, daß man auf einen besonderen göttlichen Auftrag zurückkommt. Dasselbe muß man auch sagen, wenn man die Vernichtung ganz unwillkürlich, d. h. ohne ein bestimmtes darauf gerichtetes Wollen oder, was auf dasselbe hinauskommt, durch den Einfluß zerstörender Naturpotenzen vor sich gehen läßt; denn die Natur, die eigene, wie die fremde, ist dem persönlichen Geiste gegenüber immer ohnmächtig. Je mehr nun also von allen Seiten an einen besonderen göttlichen Willen, der nicht schon in dem allgemeinen der ursprünglichen Weltordnung inbegriffen liegt, appellirt werden muß, wodurch die in der übrigen Schöpfung ganz einzig dastehende Vernichtung einer großen Masse der edelsten Geschöpfe motivirt werden kann, desto nothwendiger wird es, bei diesem besonderen Willensacte Gottes allen Vorwurf der Willkür zu entfernen. Und dieses wird wohl schwerlich anders gelingen, als wenn man den Grund davon, daß einige Menschen vernichtet werden, andere aber nicht, in der natürlich-geistigen Beschaffenheit jener findet, d. h. sie müssen von Anfang an vernichtungsfähige gewesen seyn, die anderen aber nicht. So kommt man also auch von dieser Seite auf die obige Annahme. Und das wird auch immer das Ergebniß seyn, worauf jede conse-

quente Durchführung jener Theorie hinführt. Will man sich nicht mit einer Depravation der Welt am Ende ihrer Entwickelung begnügen, so muß man die Einheit der menschlichen Natur auf manichäische Weise zerspalten; das Eine wie das Andere kann aber dem christlichen Bewußtseyn nicht genügen a).

a) Auch der neueste Versuch einer Vertheidigung dieser Lehre vom Herrn Prof. Weiße (Stud. u. Kritik. 1836. 2. Heft) hat dieß bestätigt. Seine Darstellung ist zum Theile schon oben berücksichtigt, nur sey es hier erlaubt, auf eine gewisse Unklarheit, die sich darin findet, aufmerksam zu machen. Es scheint nämlich an einigen Stellen, als wenn nur zwei Gattungen von Menschen unterschieden werden, sterbliche und unsterbliche (S. 317 — 319. 332 u. sonst); an andern dagegen kommen wieder drei Menschenklassen zum Vorscheine, nämlich die Wiedergebornen, die Nichtwiedergebornen und die Verworfenen (S. 328.) Freilich verliert sich nachher der Unterschied wieder; denn die letzteren werden vernichtet und die ersteren sind wenigstens als Individuen auch vergänglich. Aber dasselbe kann man auch wieder von dem Unterschiede der ersten und zweiten sagen. Denn wenn es, wie S. 317. steht, zur Idee des Menschengeschlechts gehört, in einer Duplicität von Geschlechtern, einem unsterblichen und einem sterblichen, zu existiren, so darf auch nicht bei dem Endzustande der Welt, wie es S. 335. heißt, die sterbliche Art ganz verschwinden, sondern als Gattung wenigstens erhalten bleiben. Und wenn man sich dann etwa die sterbliche Art auf einen Einzigen reducirt, so würde dieser als einziger Repräsentant eines unsterblichen Geschlechts von Sterblichen selber unsterblich seyn und somit den Anderen ganz gleich. Da nun die Sterblichkeit der Individuen bedingt ist, so stände es in der Macht dieses niederen Geschlechts, sich durch eine solche Reduction zur völligen Gleichheit mit dem höheren zu potenziren. Aber gesetzt auch, es gehörte zum Wesen dieser niederen Gattung, in der Mehrheit von Individuen zu existiren, die selber wieder verschwinden, so sieht man nicht, wie das, wenn es ihre ursprüngliche Bestimmung war, so eine besondere Strafe für sie seyn kann, zumal die tägliche Erfahrung lehrt, daß viele Menschen, die mit jenen subjectiv ganz auf derselben Stufe stehen, indem sie an ihre eigene Unsterblichkeit nicht glauben, sich ganz wohl dabei befinden, trotz dem, daß sie sich nach unserer Voraussetzung sehr darin täuschen. — Ist nun auf diese Weise, wie schon oben gesagt, jede sittliche Bedeutung der Lehre, auf die doch Weiße gerade ein be-

Ganz anders ist es nun mit den beiden andern Theorien über unseren Gegenstand, der kirchlich-orthodoxen, welche die Ewigkeit der Verdammniß im strengen Sinne behauptet, und der Apokatastasis, welche sie leugnet. Man kann nicht gerade sagen, daß eine dieser Theorien vor der anderen eine durch das Alter geheiligte Autorität für sich hätte; vielmehr haben beide schon von Anfang an in der Kirche neben einander bestanden. Zwar hat erst Origenes die letztere zum dogmatischen Bewußtseyn gebracht, aber es finden sich doch schon früher in einigen gnostischen Lehren Anklänge daran. Später drang freilich Origenes Meinung nicht durch, im Gegentheil erklärten sich die bedeutendsten Kirchenlehrer dagegen, wie sie denn auch in der Folge feierlich verdammt wurde — eine Bestimmung, die die augsburgische Confession wiederholte. Indeß zieht sich doch durch die ganze Kirchengeschichte vor und nach der Reformation — das bekannte evangelium aeternum, als dessen Vertheidiger Petersen auftrat, gibt von Letzterem hinreichendes Zeugniß — ein verborgener Zug zu dieser Lehre hindurch; das ist bekannt, wie die neueste Dogmatik eine entschiedene Hinneigung dazu hat. Wir wollen sie nun sowohl an sich selbst, als an unsern Principien prüfen.

Die Lehre der Apokatastasis, indem sie die ewige Verdammniß leugnet, behauptet die allgemeine Theilnahme aller Menschen an der ewigen Seligkeit. Sofern nun die Verdammniß nur durch das Eintreten der Sünde bedingt seyn kann, so ist damit zugleich ein solches Ueberwundenseyn der Sünde ausgesprochen, daß

---

sonderes Gewicht zu legen scheint, verloren gegangen, so ist es gewiß kein geringes Zeugniß für die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie — abgesehen davon, daß die Begründung aus der Schrift ganz mißlungen ist und wohl immer mißlingen wird, — daß ein so scharfsinniger Mann trotz des großen Aufwandes von Geist, den er zur Begründung seiner Meinung anwendet, am Ende bei einem Ziele anlangt, worauf er eigentlich gar nicht lossteuern wollte.

nicht allein die Sünde selbst, sondern auch alle ihre Folgen, jede auch noch so leise Erinnerung daran — sofern sie nämlich eine schmerzliche seyn soll — aufgehoben ist. Alles dieß ist dem Begriffe der Vollkommenheit der Welt, wie wir ihn als das Endresultat der Entwickelung aufgestellt haben, sehr günstig; denn die Sünde hat allerdings in einer vollkommenen Welt keinen Raum. Von dieser Seite kann also die Apokatastasis schwerlich angefochten werden; wohl aber von der andern, wonach der Endzustand der Welt die ganze frühere Entwickelung in sich aufgenommen haben soll. Man sieht nämlich leicht, es kommt hier Alles auf den Begriff der Sünde an, und in dieser Beziehung kann jene Lehre eine doppelte Form annehmen. Nach der einen wird behauptet, daß die Sünde überhaupt niemals ein schmerzliches Bewußtseyn erregen könne, d. h. eigentlich gar nicht existire, und wenn nun doch noch von einer Erlösung die Rede seyn soll, so wird dieselbe allein in die Entfernung der physischen und geselligen Uebel gesetzt; ist das vollständig erreicht, so kann zu einer Unseligkeit kein Grund vorhanden seyn, sondern die allgemeine Theilnahme an der Seligkeit muß unmittelbar eintreten. Diese Betrachtung der Sache können wir hier, weil sie sich ganz außerhalb des christlichen Standpunkts stellt, auf sich beruhen lassen. Aber wir würden der Lehre der Apokatastasis Unrecht thun, wenn wir behaupten wollten, daß bei ihr nur von einem solchen Begriffe der Sünde die Rede seyn könnte, der ihre Realität ganz und gar aufhöbe. Vielmehr kann dieselbe gar wohl damit bestehen und also auch behauptet werden, daß es einen wahren geistigen Schmerz über die Sünde gebe. Dieser haftet aber ganz allein an dem wirklichen Vorhandenseyn der Sünde, und besteht nun die Kraft der Erlösung darin, die Sünde aufzuheben, so wird auch damit aller Schmerz ihres Andenkens getilgt. Indem nun eine allgemeine Theilnahme aller Menschen an der Seligkeit gesetzt wird, so muß zugleich behauptet wer-

den, daß die Kraft der Erlösung zu allen gleichmäßig hindurchgedrungen sey, d. h. daß es in der Natur der Sünde liege, niemals auf erfolgreiche Weise den Einflüssen der Gnade widerstehen zu können. Denn hätte sie diese Macht, so müßte ein solcher Widerstand auch irgend wann einmal zum Vorscheine gekommen seyn und es würde dann eine allgemeine Theilnahme an der Erlösung nicht zu Stande kommen. Es würde damit immer noch eine Ungleichheit der Einzelnen in Absicht auf die zeitliche Aneignung der Erlösung anerkannt werden können; nur hätte diese ihren Grund lediglich in der verschiedenen Art, wie die Erlösung dem Einzelnen nahe gebracht wird, d. h. in den geschichtlichen Verhältnissen, nicht aber in der Art, wie sich im Einzelnen die Sünde ausgebildet hat. Die allmähliche Verbreitung der Erlösung erscheint dann ganz nach Art eines organischen Lebensprocesses: von einem Punkte aus, der Menschwerdung Gottes in Christo, verbreitet sich die Wirksamkeit der Gnade nach und nach über alle Theile des menschlichen Geschlechts nach Maßgabe aller übrigen Entwickelung. Jeder, der ihr nahe genug kommt, wird von ihr ergriffen und hilft nun auf seine Weise die Kraft weiter verbreiten; für diejenigen aber, die durch frühzeitigen Tod dem gegenwärtigen Schauplatze der erlösenden Wirksamkeit entrissen sind, wird im jenseitigen Zustand eine Fortsetzung der Gnadenanstalten bedingt. Wenn nun am Ende der Weltentwickelung die Sünde auf diese Weise ganz getilgt seyn soll, so fragt sich, wie erklärt sich das gegenwärtige trotz des Eintritts der Erlösung factische Fortbestehen der Sünde. Es kann nur in demjenigen natürlichen Leben seine Entstehung haben, welches außer und vor der Erlösung besteht. Dort erzeugt es sich, durch die allmähliche von dem Uebergewichte der sinnlichen Functionen anfangende Entwickelung des geistigen Lebens bedingt, immer wieder von Neuem, und so lange diese Form der Entwickelung und die Bedingung, woran sie haftet, nämlich die natürliche Fortpflanzung

dieselbe bleibt, kann an eine allgemeine Theilnahme an der Erlösung nicht gedacht werden. Also wird dieselbe nur eintreten, wo jene Bedingungen auf irgend eine Weise aufgehoben sind und somit jener Heerd der sündigen Entwickelung zerstört ist. Daß dieß nun irgend wann geschehen werde, ist nach jener Lehre die eigentliche Bedeutung von der Annahme eines Endgerichts oder, wie es dann hier vielmehr heißt, der Wiederkunft des Herrn. Man sieht nun wohl leicht, daß auf diese Weise eine solche Annahme alle sittliche Bedeutung verliert und sich in die Vorstellung eines rein physischen Naturprocesses verwandelt, der einen sündlosen Zustand herbeiführen soll. Dabei kann freilich die Plötzlichkeit eines solchen Processes sehr schön bewahrt werden, und für diejenigen, die darauf das meiste Gewicht legen, möchte diese Ansicht um deßwillen desto annehmlicher erscheinen. Aber auf der andern Seite muß sie auch aus eben diesem Grunde dem Vorwurfe der Willkürlichkeit unterliegen. Soll der sündlose Zustand allein durch ein plötzliches Aufheben der bisherigen Bedingungen des natürlichen Daseyns bedingt seyn, so kann er auch an jedem Momente, sobald einmal die Erlösung in die Entwickelung eingetreten ist, mit gleicher Nothwendigkeit stattfinden. Daher ist es auch weit consequenter, wenn von der Voraussetzung der Apokatastasis aus jede Annahme eines solchen entscheidenden Wendepunkts geleugnet oder, was auf dasselbe hinauskommt, in die Unendlichkeit der Zeit hinausgerückt wird, so daß die Welt zwar in einer beständigen Approximation zu jenem Endzustande der Vollkommenheit sich befindet, aber ihn niemals wirklich erreicht. Das ist nun die Voraussetzung eines processus in infinitum, und weil diese mit der unsrigen in Widerspruch ist, so brauchen wir weiter nichts hinzuzufügen, um die Lehre der Apokatastasis zu verwerfen.

Bei weitem wichtiger für unsern Zweck ist nun aber die Prüfung der kirchlich-orthodoxen Lehre; denn

bei ihr wird ebenso sehr die Ewigkeit der Höllenstrafen wie ein letztes entscheidendes Endgericht im strengsten Sinne festgehalten. Es wird hier daher besonders nach der innern Consequenz und Zusammenstimmung der einzelnen Sätze zu fragen seyn. Da indeß diese orthodoxe Lehre im Laufe der Zeiten verschieden aufgefaßt und begründet worden ist, so wird es nothwendig seyn, sich an eine Darstellung vorzugsweise zu halten. Wir wählen dazu die des Thomas Aquinas, welche er in seiner Summa gegeben hat a); sein Scharfsinn leistet die beste Bürgschaft, daß wir die vollendetste und folgerichtigste Darstellung erwarten können. Auch gewähren die ältern lutherischen Dogmatiker wenig Ausbeute auf diesem Gebiete; am ausführlichsten ist noch Gerhard; aber auch bei ihm ist von einem gründlichen und eingehenden Durchdenken des Stoffes nicht die Rede b). — Für unsern Zweck würde es übrigens ganz unnütz seyn, wenn wir hier alle Nebenbestimmungen aufzählen und nach Inconsequenzen spüren wollten; es kommt bloß auf die Hauptpunkte an, und das ist die Art, wie der Zustand der Verdammten in der Hölle gedacht wird. Sie werden vorgestellt als ewigen Qualen Preis gegeben. Aber worin bestehen diese Qualen? Sie werden theils als körperliche c), theils als geistige beschrieben; letztere bestehen auf der einen Seite in den Qualen des bösen Gewissens d) und in dem Schmerze, die Seligkeit verscherzt zu haben e), auf der andern in der Pein, die sie sich selbst gegenseitig verursachen f), und in den unbefriedigten Wün-

a) Summa Theolog. III. supplement. quaest. 98 — 99. artic. 6. In der venetian. Ausgabe v. J. 1757. tom. XXV. S. 465. u. ff.

b) Loci theologici. tom. IX. cap. 33. de inferno s. morte aeterna ed. Francof. 1651. S. 179. u. ff.

c) Thomas — quaest. 97. art. 3 — 5. Gerhard, l. c. p. 215. a.

d) Thomas, quaest. 97. art. 2. Gerhard, l. c. p. 217. a.

e) Gerhard p. 209. b.

f) ibid. p. 212. b.

schen ihres Herzens a). Dieß mögen wohl die hauptsächlichsten Bestimmungen seyn. Was nun das Erste betrifft, die Bestimmung körperlicher d. h. sinnlicher ewiger Schmerzen, so ist schon oft dagegen erinnert worden, daß das ein Widerspruch in sich selbst sey; denn ein körperlicher Schmerz kann niemals ewig seyn, er ist immer mehr oder weniger momentan. Und selbst wenn man auch einen andern, geistigern Körper sich denkt, so bleibt doch immer dieß, daß jeder körperliche Schmerz auf der einen Seite durch die Zeit gelindert wird und auf der andern den Körper selbst aufreibt. Läßt man nun gar alle möglichen Qualen auf die Körper der Verdammten einstürmen, so ist offenbar, daß dieselben in demselben Augenblicke, wo sie diese Leiden treffen, auch zu Grunde gehen müssen. Gerhard hat diese Schwierigkeit wohl gefühlt und deßhalb nimmt er eine besondere bewahrende Thätigkeit Gottes an, die darauf gerichtet ist, jeden Defect, der durch das Leiden bei den Körpern entsteht, sogleich wieder herzustellen und auf diese Weise sie zugleich unendlich leidensfähig und dennoch unzerstörbar zu machen b). Aber er vergißt dabei, daß es sich hier von dem Zustande nach dem Endgerichte handelt, wo eben so wenig solche Mängel eintreten können, als die göttliche Allmacht thätig zu seyn braucht, um sie wieder gut zu machen. — Man kann wohl sagen, es liegt in dieser ganzen Bestimmung schon unbewußt eine Richtung auf die Leugnung der Ewigkeit der Verdammniß, und wer gar das Hauptgewicht auf diese sinnlichen Strafen legt, spricht nur in anderer Form seinen Unglauben an die Ewigkeit derselben aus. — Thomas war zu tief, um dieß nicht zu fühlen; daher bei ihm die Bestimmung der geistigen Qualen bei weitem überwiegt. Aber hier ist nun der Widerspruch nicht minder groß; denn die Bestimmungen heben sich einander

a) Gerhard, l. c. 219. b.
b) ibid. p. 225.

offenbar auf. Auf der einen Seite sollen diese Qualen bestehen in den Gewissensbissen und in dem Schmerze, die Seligkeit verscherzt zu haben; beides setzt ein gewecktes sittliches Gefühl voraus; auf der andern Seite werden die Verdammten doch wieder geschildert als ein Abgrund von Neid und Bosheit, so daß ihre Regungen auch nicht ein minimum Gutes an sich trügen a). Es fehlt zwar nicht an Versicherungen von der infructuositas jener ihrer Reue, und Thomas sagt sogar, sie bereuten ihre Sünden bloß per accidens wegen der damit verbundenen Strafen b). Aber man mag nun den sittlichen Gehalt ihrer Gewissensbisse so niedrig anschlagen, als man will, jedenfalls muß sich in ihnen, wenn sie Schmerzen geistiger Art empfinden sollen, ein Gefühl um die Verwerflichkeit ihrer Sünde regen, und dieß verträgt sich mit keiner absolut bösen Gesinnung. — Dem Scharfsinne des Thomas konnte auch dieser Widerspruch nicht verborgen bleiben, und die Art, wie er ihn löst, ist zwar geschickt genug, läßt aber die Unhaltbarkeit der ganzen Ansicht nur in einem neuen Lichte erscheinen. Er sagt nämlich: der böse, verkehrte Wille der Verdammten ist in ihnen nicht als ihre eigene freie That zu betrachten, sondern das ist eben die Strafe, die ihnen Gott in Folge ihrer Gottlosigkeit zu Theil werden läßt c). Das wäre

a) Thomas quaest. 98. art. 1. S. 461: In damnatis potest duplex voluntas considerari sc. voluntas deliberativa et voluntas naturalis. — Voluntas deliberativa est eis ex se ipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel ad illud, et talis voluntas est in eis solum mala. — Ibid. art. 4. S. 464: — Sicut in beatis erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium.

b) Ibid. art. 2.

c) Seine Worte sind merkwürdig (art. 6. S. 465): Omnes communiter confitentur, quod post diem iudicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum. Post diem autem iudicii erit ultima

also ein Zustand äußerster Verstockung, wo der Mensch nichts anders kann, als die in ihm wohnende Sünde auf alle Weise ausbrechen lassen. Allerdings ist hierdurch der Widerspruch auf gewisse Weise gelöst; aber zweierlei Einwendungen werden sich nicht abweisen lassen. Einmal nämlich hört auch in solchem Zustand alles Schmerzgefühl auf; Gewissensbisse können den natürlich nicht mehr treffen, der das Böse in Folge göttlicher Anordnung thut. Dadurch verliert nun wieder die Lehre alle sittliche Bedeutung: die Hölle kann nichts Abschreckendes für den Gottlosen haben, vielmehr wird sie ein recht ersehnter Ort für ihn seyn. Denn das Böse, was er hier auf Erden nie ohne Kampf mit den leisen Regungen seines Gewissens verüben konnte, wird er dort recht nach den Gelüsten seines Herzens thun. Das Zweite ist, daß auf diese Weise Gott, von dem doch nur gute Gaben kommen, gerade im Momente der höchsten Offenbarung seiner Gerechtigkeit zum Urheber des Bösen gemacht wird — eine Behauptung, die man sich wohl nur unbefangen vorzuhalten braucht, um sie sogleich als ebenso gottlos wie absurd zu verwerfen. — Zeigt sich nun schon in dieser Fassung der Lehre, an und für sich betrachtet, mehr als ein Widerspruch, so werden wir sie uns noch weniger aneignen können, wenn wir sie an unsern Begriff der Vollkommenheit der Welt, die das Resultat ihrer Entwickelung seyn soll, halten. Schon das, was Thomas in der oben angeführten Stelle andeutet, hat seine volle Richtigkeit: sind die Verdammten in der Hölle so voller Neid und Bosheit, wie er sie schildert, so erfordert es die Gerechtigkeit Gottes, diese Bosheit zu bestrafen, d. h. er muß von Neuem ein Gericht

---

consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium, et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum.

über sie ergehen lassen, nachdem das letzte schon gehalten worden ist. Ebenso ist es nun mit der andern Seite, der Erlösung. Denn da nach dieser Vorstellung das Böse am Ende der Welt keinesweges getilgt wird, sondern nur in anderer Gestalt erscheint, nämlich so, daß es den Guten keinen Schaden mehr zufügen kann, so gehört es also zur Vollkommenheit der Welt, daß darin das Böse einen integrirenden Theil ausmacht. Wozu dann Gott sich so viele Mühe gegeben hat, eine Erlösung in der Welt zu Stande zu bringen, läßt sich gar nicht absehen, da er sich doch zuletzt dabei beruhigt, daß ein großer Theil des Menschengeschlechts, ja nach der gewöhnlichen Vorstellung der größte, nach wie vor böse bleibt. Das Höchste in der ganzen Weltgeschichte erscheint danach unzureichend und somit überflüssig. — Um dem zu entgehen, ist nun von Einigen angenommen, daß Gott es vom Anfange an mit seiner Erlösung bloß auf Einige abgesehen habe, und diese werden dann auch wirklich heilig und selig; auf die Uebrigen aber hat die Erlösung weder der Absicht Gottes, noch dem Erfolge nach irgend eine Beziehung. Das ist nun der von vielen Seiten ausgesprochene Particularismus der Erlösung, der sich im Grunde auf die schon oben berührte Meinung von einer Duplicität von menschlichen Geschlechtern reducirt; und wie wir vorhin in der orthodoxen Lehre einen Anklang an die Apokatastasis fanden, so ist hier ein solcher an die manichäische Vernichtungstheorie nicht zu verkennen. Es zeigt sich indeß dabei, wie es in der Natur einer solchen Bestimmung liegt, ein gewisses Schwanken. Die dordrechter Synode z. B., die den Particularismus aufs allerentschiedenste behauptet hat, stellt auf der einen Seite die Sache so vor, als wenn es einen doppelten Rathschluß Gottes in Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht gegeben habe, zuerst einen allgemeinen, der die Verdammniß Aller bezweckte, und sodann einen besondern, wonach jener frühere in Beziehung

auf einige Auserwählte zurückgenommen wird und diese dann zur ewigen Seligkeit prädestinirt werden a). Diese Auffassung bietet nun freilich einer strengern Prüfung manche Blößen dar; am nächsten liegt wohl, daß es sich bei der unleugbaren engen Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechts nicht denken lasse, wie Gott für einen Theil desselben Anstalten treffen könne, die nicht auch auf die Uebrigen in irgend einer Weise Wirkung haben sollten. Daher kommen auch schon in den Bestimmungen der dordrechter Synode Sätze vor, die auf eine consequentere Auffassung hinführen, namentlich die mit so großem Nachdruck hervorgehobene Ewigkeit in dem Rathschlusse der Erwählung b). Hält man das streng fest, so wird man genöthigt, eine positive doppelte Prädestination zu setzen, die eine zur Verdammniß, die andere zur Seligkeit; jede wird mit gleich erfolgreicher Kraft ausgerüstet und in dem ewigen Wesen gleicher Weise begründet gedacht, so daß beide zusammen die gesammte Totalität des Menschengeschlechts umfassen. Hierdurch scheint nun jeder Widerspruch entfernt zu seyn, aber es zeigt sich ein solcher sogleich, sobald man in die Beschreibung des Zustandes der Seligen und Verdammten eingeht. Bei jenen besteht die Seligkeit zum Theile wenigstens in der Freude, von dem Strafurtheile, das die Andern getroffen, ausgenommen zu seyn, bei diesen die Unseligkeit in dem Schmerz über die verscherzte Selig-

a) Acta synodi nationalis Dordrechti habitae. Dordrecht. 1620. fol. S. 249. de divina praedestinatione, art. VI: Quod autem aliqui in tempore fide a deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit — secundum quod electorum corda quantumvis dura gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem iusto iudicio suae malitiae et duritiae relinquit. Auch werden die Verworfenen die praeteriti et in communi miseria relicti genannt, worin liegt, daß die Verdammniß ursprünglich alle Menschen getroffen hatte.

b) Ibid. art. VII. u. sonst oft.

keit. Wie kann es aber die Einen freuen, von einer Strafe befreit zu seyn, die sie niemals bedroht hat, und wie kann es den Andern schmerzlich seyn, ein Gut nicht erlangt zu haben, das vom Anfang an nicht für sie bestimmt war? Die dordrechter Synode sucht sich freilich, was den letztern Punkt betrifft, dadurch zu helfen, daß sie sagt, Gott verdammt sie nicht sowohl um ihres Unglaubens an die dargebotene Gnade willen, sondern wegen ihrer übrigen Sünden a); aber da sie diese Sünden mit den Begnadigten theilen, so erscheint ihre Verdammniß als ein Act der reinsten Willkür Gottes, und die Synode hat dann freilich sehr Recht, die Unbegreiflichkeit eines solchen Rathschlusses recht stark hervorzuheben; denn die Willkür ist immer unbegreiflich. — Was die lutherische Kirche betrifft, so hat sie zwar von jeher dem Particularismus der reformirten Kirche widersprochen, aber was sie in der Theorie verwarf, kommt bei ihr in der Praxis doch wieder zum Vorscheine, nämlich in der Behauptung, daß allein in die Zeit des irdischen Lebens die einzige Möglichkeit falle, von der Gnade ergriffen zu werden. Denn zugegeben, was allerdings die consequenten lutherischen Dogmatiker behauptet haben, daß in dem Taufacte selbst schon ohne alle Beziehung auf die nachfolgende christliche Erziehung die Gnade wirksam dargeboten werde, so bleiben doch immer noch die ungetauften Kinder und die große Masse der Heiden übrig. Sollen nun diese Alle, wie behauptet wird, weil sie während ihres irdischen Lebens in keiner bewußten Beziehung zu Christo standen, auf ewig verdammt werden, so ist das gewiß nichts, als die willkürlichste Beschränkung der Erlösung und ein deutlich ausgesprochener Particularismus. Somit können wir auch von dieser Seite der orthodoxen Lehre nicht beistimmen. Wollte man zu ihrer Vertheidigung

a) Ibid. art. XV. non tantum propter infidelitatem, sed etiam cetera omnia peccata — etc.

noch sagen, sie sey gar nicht aus einem wissenschaftlichen Bedürfnisse, sondern aus einem praktischen entstanden, und es hieße ihr deßhalb Unrecht thun, wenn man sie wollte nach einem Maßstabe messen, der ihrer eigenen Natur und Entstehung ganz fremd ist, so wird auch von diesem Gesichtspunkte aus das Urtheil nicht günstiger ausfallen. Denn auch hier leistet sie nicht das, was man billiger Weise von ihr erwarten kann. Praktische Rücksichten können nämlich hier nur darauf führen, die Strafen der Verdammten recht groß zu machen. Nun bleibt aber das bedeutendste Moment bei den Höllenstrafen immer ihre Ewigkeit, und wieder nur dann hat diese etwas so Furchtbares, wenn der Gestrafte selbst darum weiß; denn was hilft es, alle nur ersinnlichen Qualen auf die Verdammten zu häufen, wenn man ihnen immer noch den Trost läßt, daß diese einmal aufhören könnten. Dieß volle Bewußtseyn der Ewigkeit ihrer Strafen können sie aber nur dann haben, wenn sie zugleich wissen, daß derjenige, der allein in sich selbst der Ewige ist, Gott, sie ihnen auferlegt hat, und zwar nach einem vollkommen gerechten Urtheilsspruche. Denn wüßten sie zwar, daß ihre Strafen von Gott herrühren, aber sie verknüpften damit die Vorstellung von einer willkürlichen Rache, die er dabei gegen sie ausübte, so würden sie sich immer zugleich denken müssen, daß diese irgend einmal aufhörte und ihnen somit noch Hoffnung zur Erlösung bliebe. Erkennen sie nun aber die göttliche Gerechtigkeit ihrer Strafen an, wie ist es möglich, daß ihr Wille dabei noch unaufhörlich auf das Böse gerichtet ist? — Von welcher Seite man also auch diese kirchliche Lehre ansehen mag, von jeder gibt sie Blößen, und man kann nur sagen, daß sie weder dem wissenschaftlichen, noch dem christlichen Bewußtseyn genügen kann.

Das Resultat, das wir aus unserer kritischen Betrachtung ziehen können, wird sich in folgenden Sätzen zusam-

menfassen lassen: die Vernichtungstheorie führt zum Dualismus, die Lehre von der Apokatastasis enthält die Leugnung eines Endgerichts und die orthodoxe Lehre ermangelt einer consequent durchgebildeten Fassung, indem sie haltungslos zwischen dem Dualismus der einen und dem Monismus der andern Lehre schwankt. Unsere Kritik hat uns also nur negative Vortheile geleistet, indem wir ebenso sehr die Art der Behauptung wie die Art der Verwerfung der ewigen Verdammniß für ungenügend erklären mußten. Aber dieß darf noch zu keinem Schluß über die Lehre selbst berechtigen, als wenn sie nämlich einer strengern dogmatischen Behandlung unfähig wäre. Wir behaupten dieß vielmehr aufs entschiedenste, und indem wir jene beiden ersten Annahmen, welche die einzige Weise zu seyn scheinen, wie man die Lehre selbst leugnen kann, verwarfen, so haben wir uns schon indirect für die Behauptung derselben im strengsten Sinne entschieden. Und es wäre auch gewiß ein sehr voreiliges Urtheil, wenn man deßhalb, weil jene Lehre bisher nur eine mangelhafte Ausbildung erfahren hat, gleich ihre Wahrheit in Zweifel ziehen wollte. Unsere Aufgabe wird vielmehr seyn, durch eine wo möglich bessere Darstellung dieser Lehre den ungünstigen Eindruck, den die obige Kritik für die Vertheidigung derselben erregt haben kann, zu zerstören.

Der gewöhnlichste Weg, den die Vertheidiger einer ewigen Verdammniß in neuern Zeiten eingeschlagen haben, wenn man von den Schriftbeweisen absieht, ist der gewesen, daß sie, ausgehend von der unbedingten Richtigkeit der orthodoxen Fassung dieser Lehre, durch anderweitig herbeigezogene Betrachtungen die Möglichkeit ewiger Strafen zu beweisen suchten. Aber auf diesem Wege gelangt man höchstens zur Anerkennung der Wahrscheinlichkeit der Sache, nicht zu einer wirklichen Einsicht in ihr wahres Wesen. Wir müssen schon um deßwillen auf eine solche

Betrachtung gleich von vornherein Verzicht leisten, weil wir die Voraussetzung, von der sie ausgeht, leugnen. Für uns wird sich vielmehr die Aufgabe so stellen, daß wir zuerst die Lehre selbst in eine richtige, mit unsern Grundvoraussetzungen übereinstimmende Fassung zu bringen suchen und sodann zusehen, wie sich ihre Behauptung im Zusammenhange mit den übrigen christlichen Grundbegriffen rechtfertigen läßt.

Was nun die erste Aufgabe betrifft, so kann sie für uns keine besondere Schwierigkeiten haben; wir brauchen uns nur an früher aufgestellte Begriffe zu erinnern, d. h. uns denjenigen Zustand der Welt zu vergegenwärtigen, der nach dem Endgericht eintritt. Soll es dabei bleiben, daß dieser ein absolut vollkommner ist, so muß auch die ewige Verdammniß, falls sie darin, wie wir behaupten, einen integrirenden Theil ausmacht, diese absolute Vollkommenheit in irgend einer Art theilen. Nach der Seite Gottes also muß sie eine volle Offenbarung des göttlichen Wesens, und nach der Seite der Welt muß sie eine besondere Form ihres eigenen Seyns rein darstellen. — Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, die sich als eine nothwendige Consequenz aus unserm Begriffe des Endzustandes der Welt ergeben; aber da es zugleich die Hauptpunkte sind, worin unsere Fassung der Lehre von der gewöhnlichen abweicht, so verlohnt es sich wohl der Mühe, noch etwas länger dabei zu verweilen und namentlich dasjenige herauszuheben, was durch ihre Behauptung zugleich geleugnet wird. Fangen wir mit dem Letzten, der creatürlichen Seite, an, so wird es hier besonders auf das Verhältniß der ewigen Verdammniß zur ewigen Seligkeit, beides als Zustand der Welt betrachtet, ankommen. Soll sich die Vollkommenheit eines Dinges in der getheilten Form seiner Existenz aussprechen, so darf die Theilung nicht zu einem förmlichen Bruche werden; denn nur, was in sich eins und bei aller Getheiltheit doch harmonisch in sich zusammenstimmt, kann

Anspruch auf Vollkommenheit machen. So können wir also das Verhältniß zwischen den Verdammten und Seligen weder als das einer gegenseitigen Störung, noch als das einer gänzlichen Beziehungslosigkeit denken; vielmehr muß, unbeschadet der totalen Verschiedenheit ihres Zustandes, eine gewisse Gemeinschaft, die auch, wie es bei vernünftigen Wesen nicht anders seyn kann, durch das Bewußtseyn vermittelt seyn wird, stattfinden. — Was aber die andere Seite betrifft, so muß, wenn sich in der ewigen Verdammniß eine Seite des göttlichen Wesens vollkommen realisirt haben soll, auch alle Sünde in den Verdammten vollständig aufgehoben seyn; denn wo die Sünde wohnt, kann an eine ungetrübte Offenbarung Gottes nicht gedacht werden. Es wären hier nur zwei Fälle denkbar. Entweder wäre die Sünde überhaupt für Gott unüberwindlich, und da sie doch selbst niemals das von Gott Gewollte seyn kann, so gäbe es in der Welt eine Macht, die Gott gegenüber unüberwindlich wäre. Das ist der bestimmt ausgesprochene Manichäismus; denn es bleibt nichts anderes übrig, als dieser Macht ein Princip zu geben, welchem eine Gott gleiche Macht zukommt. Ob dieses Princip nun Teufel heißt oder Ahriman, ist im Grunde einerlei. Ist nun dieser Ausweg für Jeden, der kein Manichäer seyn will, ein verbotener, so bleibt nur der andere übrig, daß nämlich die Sünde zwar überwindlich wäre durch Gottes Macht, daß sie aber am Ende der Welt doch nicht wirklich überwunden wäre. Jeder sieht den Widerspruch, der darin liegt; denn es läßt sich dann statt der Welt mit der Sünde ein anderer Zustand derselben ohne Sünde denken, und da letzterer jedenfalls vollkommener ist, so gäbe es nach dem Ende der Welt noch eine höhere Form ihrer Entwickelung, d. h. das Ende wäre nicht das Ende. So liegt es also in der Idee der Welt, sofern sie der Ausdruck des göttlichen Wesens seyn soll, daß am Ende alle Sünde ganz und durchaus aufgehoben seyn muß; und das ist auch unstreitig die

Wahrheit in der Lehre von der Apokatastasis, die ihr, einem trostlosen Dualismus gegenüber, immer wieder Anhänger verschafft hat. Wir dagegen, die wir die Ewigkeit der Höllenstrafen im strengsten Sinne behaupten wollen, können darin nur eine Erinnerung sehen, daß wir sie uns nicht so zu denken haben, als wenn dabei auch nur ein minimum wirklicher Sünde wäre, oder mit andern Worten, die Hölle als Sitz der Verdammten muß ebenso ein Ausdruck des göttlichen Wesens seyn, wie der Himmel als Sitz der Seligen. So parador dieß auf den ersten Anblick scheinen mag, so wird doch Jeder leicht einsehen, daß dieß die einzig mögliche Bedingung ist, unter der von unserer Grundvoraussetzung aus eine ewige Verdammniß statuirt werden kann.

Alle diese Bestimmungen sind freilich sehr unbestimmt und allgemein, aber sie sind doch hinreichend, unserer Betrachtung insoweit eine bestimmte Richtung zu geben, als wir nun wenigstens wissen, was wir zu behaupten haben. Wollen wir nun die eigentliche Beweisführung für unsere Behauptung versuchen, so wird sich dieß nicht anders thun lassen, als so, daß wir die ewige Verdammniß in ihrer Nothwendigkeit als Resultat der Entwickelung der sündigen Welt begreifen; dann erst können wir dazu übergehen, die Probe darauf zu machen, indem wir versuchen, von den gewonnenen Principien aus eine irgendwie deutliche Vorstellung von dem Zustande der Verdammten zu geben. Jenes ist die eigentliche Hauptaufgabe und offenbar der Heerd aller der Schwierigkeiten, die diesen Gegenstand auszeichnen, und es wird deßhalb eine ausführliche und scheinbar weit ausholende Betrachtung nothwendig seyn, um der Aufgabe einigermaßen zu genügen.

Schon aus dem, was über die Lehre der Apokatastasis gesagt war, muß deutlich geworden seyn, daß es sich hier hauptsächlich um den Begriff der Sünde handelt. Je nach der verschiedenen Art, wie man diesen faßt, wird

auch entweder die Verwerfung oder die Annahme einer ewigen Verdammniß folgen müssen. Die richtige Bestimmung dieses Begriffs hängt aber wieder ab von der Art, wie man die menschliche Natur, als welche allein mit der Sünde behaftet ist [a]), sowohl ihrem ursprünglichen Zustand als ihrer endlichen Bestimmung nach, sich denkt. In dieser Beziehung bedarf es nur der Erinnerung an frühere Sätze, um diejenige Betrachtung der Sünde, welche dieselbe nicht allein ihrer Möglichkeit, sondern auch ihrer Wirklichkeit nach zum Wesen des menschlichen Geistes rechnet, abzuweisen. Denn da wir den Endzustand der Welt als einen sündlosen beschrieben, so muß auch der Mensch, ohne in seinem Wesen alterirt zu seyn, in reiner Sündlosigkeit bestehen können. Aber auch nicht einmal als zum Wesen seiner Entwickelung gehörig dürfen wir die Sünde betrachten; denn sonst wäre die Erlösung, die darauf ausgeht, die Sünde zu vernichten, im Widerspruche mit dem Wesen der Entwickelung des menschlichen Geistes. Somit bleibt es immer denkbar, — und nicht ein bloß leerer Gedanke — daß die Menschheit sich ohne Sünde entwickelt hätte [b]). Ist nun der Mangel des Gottesbe-

---

a) Wie es schon oben ausgesprochen war, beschränken wir uns hier allein auf die Menschenwelt und ignoriren also die Lehre von den Engeln und dem Teufel, ohne indeß damit weder positiv, noch negativ etwas über ihre Wahrheit auszusagen.

b) Es ist gewiß sowohl für das unmittelbare christliche Leben, wie für die ganze Anschauung des Erlösungswerkes von der größten Wichtigkeit, daß dieser Gedanke zur rechten Bestimmtheit und Lebendigkeit gelange, und darauf beruht für uns die wahre Bedeutung des Glaubens an eine reine Geisterwelt. In ihr schaut der Christ zu seiner eigenen Beschämung die Möglichkeit einer sündlosen Entwickelung vernünftiger Wesen, und in dem Maße, als er an die persönliche Existenz derselben glaubt, muß sich die Ueberzeugung von der Tiefe seines eigenen Falles und damit zugleich das Dankgefühl für die ihm zu Theil gewordene Gnade steigern.

wußtseyns beim Menschen entweder selbst Sünde oder Folge der Sünde, so ist klar, daß eine solche sündlose Entwickelung nur in der lebendigsten Gemeinschaft mit Gott stattgefunden haben würde. Was wäre in diesem Falle das Resultat der Weltgeschichte gewesen? offenbar die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, auf ihrer höchsten Stufe gedacht, und dieß können wir nicht anders bezeichnen, als mit dem Ausdrucke der Menschwerdung Gottes, worunter wir hier nur die absolute Durchdringung des menschlichen Daseyns vom göttlichen verstehen, ohne damit irgendwie bestimmen zu wollen, ob dieselbe durch eine einzelne menschliche Erscheinung erreicht worden wäre oder nicht. Wie nun aber der Mensch als persönlicher Geist die höchste Spitze der ganzen übrigen Schöpfung ist, so folgt daraus, daß auch, abgesehen von aller Sünde, die Menschwerdung Gottes der letzte und einzige Zweck ist, den Gott mit der Schöpfung der Welt erreichen will. Dasselbe würde sich auch durch eine allgemeinere Betrachtung der Welt und ihrer Entwickelung in ihrem Verhältnisse zu Gott ergeben; doch können wir dieß, weil es unserm Gegenstande ferner liegt, hier nur andeuten. Wie wichtig übrigens die Anerkennung dieses Satzes für unsern ganzen Gegenstand ist, kann sich erst in der Folge zeigen. Nur so viel wird ohne weitere Erinnerung klar seyn, daß sich ein ganz verschiedener Begriff von der Sünde ergibt, je nachdem man die menschliche Natur schon außer aller Beziehung zu der ihr thatsächlich anhaftenden Sündhaftigkeit zur höchsten Vereinigung mit Gott bestimmt denkt, oder ihr diese Bestimmung erst zukommen läßt, nachdem oder sofern sie der Sünde anheimgefallen ist. Was für ein Begriff der Sünde aber von jenen Prämissen aus folgt, wird sich nun leicht bestimmen lassen.

Im Begriffe des Menschen als eines geschaffenen persönlichen Geistes liegen wesentlich zwei Momente; einmal ist er ein Theil der Welt, und wenn auch die höchste Stufe

ihrer Entwickelung, doch allen ihren Bedingungen unterworfen; dann ist er aber auch ein persönlicher Geist und als solcher das wahre Abbild Gottes in der Welt[a]). Diese Doppelseitigkeit seines Wesens gibt ihm nun auch eine zwiefache Stellung zu Gott: nach der einen Seite ist er das Geschöpf seiner Allmacht und insofern gleich allem Geschaffenen in der absoluten Abhängigkeit von ihm; Gott kann mit ihm machen, was er will. Nach der andern Seite ist er in wesentlicher Aehnlichkeit zu Gott und insofern über das rein creatürliche Daseyn und Verhältniß erhoben, er hat vielmehr ein Verhältniß der Gegenseitigkeit mit Gott; Gott kann nicht mit ihm machen, was er will, sondern ist in seinem Wirken bedingt durch die Freiheit des Menschen. Beides ist an sich so wenig ein Widerspruch, daß es vielmehr die Bestimmung des Menschen ist, seine natürliche absolute Abhängigkeit von Gott in eine sittliche, durch That und Bewußtseyn vermittelte zu verwandeln. Diese Aufgabe ist ihrer Natur nach von der Art, daß sie nicht in einem Augenblicke vollständig realisirt werden kann. Denn auf der einen Seite kann nur erst in dem Verhältniß, als sich der Reichthum des sinnlich-natürlichen Lebens vor dem Menschen entfaltet und ihm Aufgaben für seine sittliche Thätigkeit stellt, das Gottesbewußtseyn diejenige Sicherheit und Bestimmtheit erlangen, wie sie ein sittlich durchgebildeter Gehorsam gegen Gott zur Voraussetzung hat; und auf der andern Seite, wenn der höchste Vorzug des Menschen darin besteht, daß er mit Gott in einem Verhältnisse der Gegenseitigkeit steht, so liegt auch darin die Möglichkeit, daß er sich in ein Gott feindseliges Verhältniß setzen kann. Solange aber eine solche Möglichkeit noch irgend eine sittliche Bedeutung hat, ist auch die höchste Vereinigung von Gottheit und Menschheit, die wir postu-

a) Es wird hiebei freilich vorausgesetzt, daß Gott selbst Persönlichkeit zukommt, ja daß dieser Begriff sein Wesen am vollständigsten ausdrückt.

liren, noch nicht zu Stande gekommen. Es gibt demnach zwei Momente in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen, beide ohne Sünde und Störung, aber jeder von dem andern wirklich verschieden. In dem einen Moment ist die menschliche Natur in der Weise vorhanden, daß sie noch die Möglichkeit zum Bösen an sich hat; es ist zwar kein eigentliches Schwanken zwischen Gutem und Bösem da, aber der menschliche Wille hat doch in dieser Beziehung noch eine gewisse Biegsamkeit und Beweglichkeit, wie es dem unversuchten und ungeübten Anfänger eigen ist; in dem andern Momente dagegen ist der Mensch so sehr im Guten befestigt, daß ihm die Sünde zur sittlichen Unmöglichkeit geworden ist. Vergleicht man beide Momente ihrem sittlichen Gehalte nach, so ist freilich keine Frage, daß der letztere der vollkommenere ist; aber damit ist nicht gesagt, daß der erstere, an sich betrachtet, unvollkommen oder mangelhaft wäre; nur von einer Betrachtung aus, die dem menschlichen Geiste die normale Entwickelungsfähigkeit abspricht, kann man so etwas behaupten. — Somit setzen wir also Beides gleichmäßig: auf der einen Seite den ersten Zustand des Menschengeschlechts als mit positiver Unschuld und Heiligkeit begabt, auf der andern die Möglichkeit eines normalen Fortschrittes von da aus zu noch größerer sittlicher Vollkommenheit; beide Sätze heben sich keinesweges gegenseitig auf, sondern dienen einander nur zu näherer Bestimmung. — Wie wird sich aber nun von hier aus der Begriff der Sünde gestalten? Offenbar kann sie weder in dem ersten Momente, noch in dem letzten vorhanden seyn, sondern ihre Entstehung kann nur in irgend einen Punkt auf dem Wege der Entwickelung von dem einen zum andern fallen. Es tritt in einem einzelnen Falle der göttliche Wille mit einer sittlichen Forderung entgegen, aber der Mensch weigert sich, ihm zu gehorchen, und macht von seiner Freiheit den Gebrauch, daß er sich zu Gott in ein feindseliges Verhältniß setzt. Nicht

also darf diese erste Sünde betrachtet werden als eine Folge einer unvermuthet eingetretenen Gottesvergessenheit; denn das wäre zugleich ein Augenblick von Geistesabwesenheit und alterirte die ursprüngliche Gesundheit des geistigen Daseyns, sondern bei aller Anerkennung der Realität Gottes und seiner sittlichen Zumuthungen tritt eine Abweisung und Opposition dagegen ein. Wie weit dabei ein außermenschliches Böses concurrirt, und ob nicht zugleich eine Täuschung über das wahre Wesen Gottes stattgefunden habe, so wie aller weitern Theorien über den ersten Sündenfall können wir uns hier ganz entschlagen; und wenn auch am Ende keine Theorie gefunden werden sollte, die das Räthsel genügend löste, so wollen wir uns doch lieber dabei beruhigen, daß die Sünde nun einmal das Geheimniß des geschaffenen persönlichen Geistes sey, eines Wesens, das ebenso sehr in unbedingter Abhängigkeit von Gott, wie in gegenseitiger Beziehung zu ihm steht, als bloß, um eine leichtere Erklärbarkeit der ersten Sünde zu erhalten, eine einzelne Theorie uns aneignen, die uns am Ende um den ganzen Begriff der Sünde brächte. — Wie nun aber durch die erste Sünde des ersten Menschen eine solche Veränderung mit der menschlichen Natur vorgegangen ist, daß sie aus einer sündlosen eine sündhafte geworden und jeder einzelne Mensch an dieser Sündhaftigkeit Theil nimmt, noch ehe er sich durch einen besondern Willensact dazu bestimmt haben könnte, wie auch, daß durch die Sünde eine Störung des leiblichen Organismus eingetreten ist, — daran brauchen wir nur zu erinnern als an ganz nothwendige Folgesätze von unserer Betrachtung einestheils der Sünde als einer positiven Störung der göttlichen Ordnung und anderntheils des Menschen als der höchsten Entwickelungsstufe der ganzen Welt. Es ist aber um so weniger nöthig, dieß ausführlich zu entwickeln, als jene Sätze ebenso allgemein bekannt sind, wie ein Widerspruch dagegen nur von solchen Voraussetzungen aus erhoben

worden ist, die entweder die Bedeutung der Sünde überhaupt verkennen oder den Menschen aus dem Complexus mit der übrigen Natur herausreißen.

Anders verhält es sich dagegen mit zwei andern Sätzen, die zwar oft aufgestellt worden sind, die wir uns aber nicht aneignen können, weil sie beide, der eine die Bedeutung der Sünde, der andere den Werth der Erlösung abschwächen, wiewohl sie sehr den Schein des Gegentheils haben, und wir können um so weniger unterlassen, auf ihre Bestreitung einzugehen, als sie mit unserm Gegenstande in der engsten Verbindung stehen. Der eine behauptet, daß die unmittelbare Folge der ersten Sünde die Zerstörung der menschlichen Natur oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, der gänzliche Verlust des göttlichen Ebenbildes im Menschen gewesen sey. Beide Ausdrücke besagen dasselbe; denn der eigenthümliche Vorzug der menschlichen Natur besteht nur in der Theilnahme an dem göttlichen Ebenbilde. Soll nun eine solche Zerstörung als die natürliche Folge der ersten Sünde gedacht werden, so bleibt es unbegreiflich, wie ein Wesen sein Daseyn verlieren sollte durch das Wirklichwerden von etwas, dessen Möglichkeit zum Wesen dieses Daseyns selbst gehörte. Soll dagegen die Vernichtung ein von der göttlichen Gerechtigkeit verhängtes Strafgericht über die Sünde seyn, so scheint es doch eine sehr unvollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit vorauszusetzen, wenn das zu strafende Object bei der Strafe selbst zu Grunde geht. Aber auch gerade das, was dieser Behauptung eigentlich zum Grunde liegt, nämlich die Bedeutung der ersten Sünde recht groß zu machen, wird nicht dadurch erreicht, sondern gerade das Gegentheil. Denn folgt auf die Sünde das Versinken in einen untermenschlichen, thierischen Zustand, so hört auch alle sittliche Zurechnung auf und die Sünde erscheint dann zwar objectiv, d. h. als Störung einer göttlichen Ordnung, sehr groß, aber subjectiv verschwindet sie ganz. Daß übrigens bei

dieser Betrachtung der Glaube an eine Erlösung von der Sünde entweder ganz aufhören muß, oder etwas Willkürliches wird, ist ohne weitere Erinnerung klar. — Will man also von einem durch die Sünde hervorgebrachten Verluste reden, so können wir diesen Ausdruck nur so gebrauchen, daß wir sagen: was die menschliche Natur durch die Sünde verloren hat, gehört nicht zu dem, was ihr esse, sondern was ihr bene esse ausmacht. — Der andere Satz, der mit dem vorigen sehr nahe verwandt ist, aber ebenso unrichtig, behauptet: die erste Sünde sey die einzige, d. h. es gäbe außer der ersten Sünde keine weitere und höhere Entwickelung derselben. Gewöhnlich wird dieser Satz in der Formel ausgesprochen: unmittelbar nach der ersten Sünde sey der definitive Urtheilsspruch Gottes über das Menschengeschlecht, nämlich der der ewigen Verdammniß, eingetreten. Beides ist genau genommen dasselbe; denn gäbe es nach der ersten Sünde noch eine größere, so würde erst diese die ewige Verdammniß verdienen und nicht schon jene, und wiederum, wenn schon in Folge der ersten Sünde die ewige Verdammniß als definitiver Urtheilsspruch Gottes eintritt, so muß sich in derselben der ganze Begriff der Sünde erschöpft haben. Diese Behauptung können wir auch nicht gelten lassen, denn sie hebt nicht bloß den Glauben an eine Erlösung auf, sondern sie schwächt auch den Begriff der Sünde, ja sie nimmt ihr alle sittliche Bedeutung. Denn ist die erste Sünde die einzige, so muß auch der Zustand vor derselben der der absoluten Vollendung des Menschen gewesen seyn; im andern Falle wäre auch die ewige Verdammniß nicht motivirt. Nimmt man aber einen solchen Zustand der Vollendung vor der Ausübung der ersten Sünde an, so konnte auch die Vermeidung derselben keinen Zuwachs zur Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns abgeben, sie war mithin, als That betrachtet, in Beziehung auf das Gottesbewußtseyn gleich Null zu setzen, d. h. sie hatte gar keine sittliche

Bedeutung. — In noch viel größere Schwierigkeiten verwickelt sich aber diese Ansicht, wenn dabei noch von einer Erlösung die Rede seyn soll. Denn ist schon in der ewigen Verdammniß das definitive Urtheil über das menschliche Geschlecht ausgesprochen, so erscheinen alle Anstalten, die Gott zur Erlösung trifft, als ein reines hors d' oeuvre. Und wenn man dabei sich auf die Unergründlichkeit der göttlichen Liebe berufen will, die trotz dem, daß die Gerechtigkeit die ewige Verdammniß Aller verlangte, die ewige Seligkeit Einiger beschloß, so ist der Vortheil einer solchen Appellation nur um den Preis der Annahme einer göttlichen Willkür erkauft, hinter der sich doch am Ende nur der Unglaube an wirkliche Wahrheit der Erlösung verbirgt. Wir dagegen, indem wir den Urstand des Menschen nicht als den Zustand der Vollendung desselben setzen, müssen zugleich behaupten, daß die erste Sünde noch keineswegs das Wesen der Sünde ganz und vollständig zur Erscheinung brachte; allerdings war auch sie schon der Anfang zu ihrer vollen Entfaltung, aber diese selbst konnte erst eintreten, wenn auch die Mittheilung Gottes an die menschliche Natur vollendet war. Somit wird es nun unsere Aufgabe seyn, zu zeigen, wie sich diese weitere Mittheilung Gottes unter Voraussetzung der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts gestaltet.

Es ist für den unmittelbaren christlichen Glauben das Allergewisseste von der Welt, daß trotz alles Verderbens, das die Sünde über die Menschheit gebracht hat, dennoch die Mittheilung Gottes an dieselbe nicht aufgehört hat, sondern im Gegentheile nun erst in ihrer herrlichsten Entfaltung eingetreten ist, und Niemand, dessen Betrachtung der göttlichen und menschlichen Dinge einen christlichen Charakter an sich tragen will, kann das Gegentheil behaupten. Auch wir also dürfen schon im Voraus nichts gelten lassen, was diesen Glauben nicht zur Voraussetzung hat, aber es wird sich auch zeigen lassen — was unserer

ganzen Betrachtung nur zum Zeugniß ihrer Folgerichtigkeit gereicht, — daß unsere Prämissen keine andere Behauptung, als allein diese zulassen. War nämlich die menschliche Natur schon ursprünglich zur Menschwerdung Gottes bestimmt und doch in ihrem ersten Zustande dieselbe noch nicht vollkommen zu Stande gekommen, so konnte auch durch die eingetretene Sünde, und wäre sie noch so groß, jener ursprüngliche Plan Gottes mit der Menschheit nicht zurückgenommen werden, sondern eben weil jener Wille ein göttlicher, d. h. mit absoluter, ewiger Macht ausgerüsteter war, war keine menschliche Macht im Stande, denselben rückgängig zu machen. Aber freilich wird jene weitere Mittheilung Gottes an die sündige menschliche Natur, sofern der Sünde eine Realität vor Gott zukommen soll, eine wesentlich andere Gestalt annehmen müssen. Sie war ursprünglich eine natürliche, nun aber wird sie eine übernatürliche, d. h. über die Grenzen der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Natur hinausgehende; sie bildete ursprünglich eine ununterbrochen stetige Reihe, nun aber wird sie eine durch einzelne Offenbarungen vermittelte; sie konnte ursprünglich nur die allmähliche Entwickelung des Menschen zu seiner absoluten Vollendung bezwecken, jetzt hat sie den Zweck, ein positives Uebel, was in die menschliche Natur eingedrungen war, fortzuschaffen und eben dadurch jenen Zustand der Vollendung herbeizuführen. So ist also die menschwerdende Thätigkeit Gottes nur eine erlösende geworden und der ganze göttliche Rathschluß mit dem sündigen Menschengeschlechte concentrirt sich in dem einen der Erlösung. Denn ist die Sünde aus der menschlichen Natur herausgeschafft und zwar durch göttliche Kraft, so ist sie selbst zu derjenigen Stufe der Vollkommenheit gelangt, wo sie mit der göttlichen Eins geworden ist. — So können wir also mit vollem Rechte von Offenbarungen der erlösenden Thätigkeit Gottes reden, und es fragt sich nur, wie werden dieselben näher zu

bestimmen seyn. Wir meinen, es sind keine andern, als die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit und der vergebenden Gnade Gottes, d. h. alle Thätigkeiten Gottes, die auf die Erlösung abzwecken, haben den doppelten Charakter, entweder zu strafen oder zu vergeben, und andere gibt es gar nicht. Daß diese Behauptung nichts Willkürliches ist, sondern nothwendig in dem Verhältnisse Gottes zur sündigen Welt begründet, wird sich leicht zeigen lassen.

Geht man davon aus, daß es zum Begriff eines persönlichen Geistes, wie der Mensch ist, gehört, mit Gott in einem Verhältnisse gegenseitiger Beziehung zu stehen, und sieht man zugleich die Sünde als eine solche Stellung des Menschen zu Gott an, welche die in jenem Verhältnisse begründeten Anforderungen Gottes negirt, ohne damit das Verhältniß selbst aufzuheben, so muß man auch in Folge der Sünde eine veränderte Stellung Gottes zu dem Menschen annehmen, und diese Behauptung kann nur von einer Betrachtung aus, wo man entweder Gott keine Persönlichkeit zugesteht, oder die Realität der Sünde Gott gegenüber leugnet, d. h. auch dem Menschen die Persönlichkeit abspricht, bestritten werden. Dieses durch die Sünde in Gott gesetzte Gefühl, um einen ganz allgemeinen Ausdruck zu wählen, nennen wir den Zorn Gottes; er ist gegründet in der Realität des sich an dem Menschen geltend machenden Willens Gottes, d. h. in seiner Heiligkeit, und man kann insofern sagen, der Zorn Gottes ist der Reflex der Sünde im göttlichen Bewußtseyn. Gäbe es gar keinen Willen Gottes an den Menschen, so könnte freilich auch von keinem Zorne Gottes die Rede seyn, aber es würde auch dann eben so wenig eine Sünde, als eine wirkliche, gegenseitige Gemeinschaft des Menschen mit Gott geben. Nun ist freilich an und für sich der Zorn Gottes, so wie wir ihn definirten, eine rein ruhende Eigenschaft, die keine Bethätigung nach außen verlangt; es ist nur der Schmerz Got-

tes über die Uebertretung seines Willens. Wäre es nun seine Absicht, nachdem der Mensch sich der Sünde anheim gegeben, seine Hand von ihm abzuziehen, d. h. ihn zu vernichten, so würde es zwar immer einen Zorn Gottes in unserm Sinne geben, aber zu einer Offenbarung desselben würde es nicht kommen, und auch die Vernichtung könnte nicht so angesehen werden, weil sie eben die Negation aller Offenbarung in sich schließt. Aber so wenig dieses jemals ein göttlicher Gedanke seyn kann, so wenig kann auch Gott seinen Zorn bloß für sich behalten, er muß ihn heraustreten lassen und das mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher alle göttlichen Eigenschaften im Verhältnisse zur Welt nur dann wahrhaft göttliche sind, wenn sie zugleich als in der Welt sich offenbarende gedacht werden. Insofern nun der Zorn Gottes diese Nothwendigkeit einer Offenbarung an sich hat, nennen wir ihn Gerechtigkeit; darin liegt also nicht bloß das Mißfallen Gottes an der Sünde, sondern auch der mit der höchsten Macht ausgerüstete Wille, dieß Mißfallen kund werden zu lassen. — Ist nun auf diese Weise deutlich, wie eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der sündigen Welt nothwendig eintreten muß, so bleibt nur noch die Frage übrig, ob diese Offenbarung auch wirklich eine erlösende genannt werden kann, d. h. der Sünde entgegenwirkend, und diese Frage kann sich nur durch eine nähere Betrachtung dessen, was die Gerechtigkeit eigentlich wirkt, erledigen. Wenn es nun allgemein anerkannt ist, daß dieses nichts Anderes, als Strafe ist, so kommt es darauf an, diesen Begriff genauer zu bestimmen. Man unterscheidet sehr bestimmt Strafe von willkürlicher Grausamkeit, obwohl beide Begriffe das Gemeinsame haben, daß sie das Zufügen eines Leidens ausdrücken; jene setzt aber dabei ein geschehenes Unrecht voraus, während bei der Grausamkeit dasselbe fehlt oder bloß eingebildet ist. Ebenso unterscheidet man aber auch Strafe von Rache, obgleich auch bei dieser ein Unrecht vorausgegangen ist.

Die Strafe nämlich geht darauf aus, das Unrecht wieder gut zu machen, die Rache aber will nur die verletzte Persönlichkeit dem Beleidiger gegenüber geltend machen und fügt auf diese Weise dem geschehenen Unrechte nur ein neues hinzu. Darum kann die Strafe auch nur von demjenigen ausgeübt werden, der die Principien des Rechts wirklich inne hat oder wenigstens dafür angesehen wird, sie inne zu haben, und somit über den Verdacht einer bloß persönlichen Affection erhaben ist. Die Vollkommenheit der Strafe wird also darin bestehen, daß sie eine gerechte sey, d. h. daß die Beziehung des Uebels zu dem Unrechte nicht als eine bloß willkürliche erscheint, sondern in der Idee des Rechts als einer objectiven Macht begründet, und die Anerkennung davon wird vor Allem von dem Gestraften selbst zu fordern seyn; hält sich dieser, während er gestraft wird, für unschuldig, so hat sich an ihm die Gerechtigkeit, deren Ausfluß die Strafe ist, noch nicht vollzogen, und die Strafe ist also auch nicht vollkommen realisirt. Die bürgerliche Obrigkeit kann sich freilich in vielen Fällen nicht anders helfen, als auch einen Solchen zu bestrafen, und sie wird sich dabei beruhigen können, wenn nur diejenigen, die die Principien des Rechts vertreten, den zu Strafenden wirklich für schuldig halten, aber sie wird sich dessen immer als einer wesentlichen Unvollkommenheit bewußt werden, die nur wegen des anderweitigen Nutzens der Strafe zu übersehen ist. Anders ist es nun, wenn man sich Gott als den Strafenden denkt; hier kann um so weniger von einer solchen Unvollkommenheit die Rede seyn, als der, welcher die Strafe verhängt und sie ausübt, eine und dieselbe Person ist und zwar Gott, der nichts Unvollkommenes thut. Soll es also eine Strafe als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit geben, so kann dieselbe nur darin bestehen, daß sich die Idee der Gerechtigkeit da vollzieht, wo sie verletzt worden ist. So wenig also z. B. Gott die Sünden der Menschen an den Thieren bestrafen kann, so wenig

wird er seine Absicht beim Strafen erreichen, wenn dabei nur das getroffen wird, was an dem Menschen ist, nicht aber der Mensch selbst. Man sieht also, was von denjenigen Beschreibungen der Strafgerechtigkeit zu halten ist, die dieselbe auf die Bewirkung äußerer Uebel beschränken. Gewiß können auch diese als Strafen Gottes angesehen werden, aber nicht, weil sie es an sich schon wären — was vielmehr unmöglich ist wegen des irrationalen Verhältnisses zwischen Natur und Geist, — sondern weil ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der äußern Seite des Menschen und seiner innern, d. h. zwischen Leib und Seele, und sie eben darum mitwirken können, ein sittliches Bewußtseyn zu erregen. Wir können also nur sagen, daß die wahre und eigentliche Strafe Gottes in nichts Anderem besteht, als in der Erweckung eines solchen Bewußtseyns um die Sünde im Menschen, welches dem göttlichen wesentlich gleich ist, mit dem einzigen Unterschiede, daß der Mensch die Sünde als seine eigene That weiß, Gott aber als die That des nach seinem Ebenbilde geschaffenen Geistes; dieser Unterschied ist aber nicht eine Unvollkommenheit beim Menschen, sondern in seinem Wesen als einem sündig gewordenen nothwendig begründet und wird immer bleiben; denn er ist kein anderer, als der, daß Gott der Schöpfer ist und durch sich selbst Daseyn hat, der Mensch aber Geschöpf, das von Gott sein Daseyn hat. Dieses dem göttlichen gleiche Bewußtseyn um die Sünde ist aber das Mißfallen an derselben; beim Menschen, der die Sünde als eigene That weiß, ist dieses das Bewußtseyn der Schuld. Die eigentliche Strafe der Sünde ist also das Schuldbewußtseyn, und ist dieses in seiner Reinheit und Wahrheit vorhanden, d. h. nicht bloß als Reue über die äußerlich nachtheiligen Folgen der Sünde, so ist auch der Gerechtigkeit Gottes ein Genüge geschehen und alle Forderungen derselben sind erfüllt; das Unrecht, die Verletzung der göttlichen Ordnung durch den Menschen ist im menschlichen Bewußtseyn, wo es allein seine Ent-

stehung hatte, als solches negirt und damit in Wahrheit wieder gut gemacht. — Wenn man dieß so mißverstehen sollte, als wenn auf diese Weise der Mensch sich selbst mit Gott versöhnen könnte, so können diesem Mißverstande nur zweierlei Irrthümer zu Grunde liegen, ein pelagianischer und ein manichäischer. Man sieht nämlich häufig die Entstehung des Schuldgefühls als eine rein natürliche Sache an, die vermöge der sittlichen Natur des Menschen ohne göttliche Hülfe von selbst zum Vorscheine käme. Nur wenn man von pelagianischen Voraussetzungen ausgeht, d. h. die Verdorbenheit der menschlichen Natur leugnet, kann man so etwas behaupten. Jedem dagegen, der diese Lehre festhält, muß klar seyn, daß aus der sündlichen, menschlichen Natur niemals weder ein reines noch unreines Schuldbewußtseyn entstehen kann, sondern nur immer neue Sünden und immer verstärkte Liebe zu denselben; wo sich also dasselbe wirklich beim Menschen findet, kann es nur eingetreten seyn in Folge einer neuen übernatürlichen Mittheilung Gottes an die menschliche Natur. Daher müssen wir auch, wenn wir uns von allem Pelagianismus frei halten wollen, an dem Satze festhalten, daß die menschliche Natur, sofern sie mit der Sünde behaftet ist, völlig unfähig ist, ein reines Object der göttlichen Gerechtigkeit darzustellen, d. h. die der Größe seiner Sünde und der göttlichen Heiligkeit angemessene Strafe zu ertragen; aber so entschieden wir dieß behaupten, so entschieden müssen wir zugleich leugnen, daß die menschliche Natur überhaupt dazu unfähig sey. Wenn daher unsere Darstellung der Sache von einer andern Seite aus deßhalb bestritten wird, weil es im Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit läge, über die Sünde der Menschen eine Strafe zu verhängen, die die Grenzen der menschlichen Natur überstiege, so hat dieser Satz nur von manichäischen Voraussetzungen aus seine Wahrheit; denn er behauptet, daß die menschliche Natur zur Darstellung derjenigen sittlichen Verhältnisse unfähig sey, die zur Realisi-

rung der Erlösung nothwendig sind, d. h. er behauptet die Erlösungsunfähigkeit des Menschen. Zugleich trägt man auf Gott einen Begriff von Gerechtigkeit über, der wesentlich eine Ungerechtigkeit involvirt. Denn so wenig der Mensch über die Grenzen seiner eigenen Natur hinaus sündigen kann, so wenig kann eine Strafe, die von dieser Voraussetzung ausgeht, eine gerechte genannt werden.

Bleiben wir also bei unserm Begriffe von der göttlichen Strafe, so werden wir auch die Strafgerechtigkeit Gottes mit vollem Rechte unter die erlösenden Thätigkeiten rechnen können. Durch ihre Offenbarung und Vollziehung im Bewußtseyn des Menschen — und anders kann sie sich gar nicht offenbaren — wird die Sünde in der That aufgehoben; denn sie wird da, wo ihr eigentlicher Sitz ist, im sittlichen Bewußtseyn des Menschen negirt, und wenn der mit dem Schuldbewußtseyn beladene Sünder auch noch nicht die Kraft zum Guten hat, so hat er doch die erste Bedingung dazu, nämlich das entschiedene Nichtwollen des Bösen. So scheint es nun fast, als wenn auf diese Weise durch die Offenbarung der Strafgerechtigkeit allein schon die Erlösung erreicht wäre und Gott zur Realisirung derselben in der sündigen Welt nichts weiter zu thun brauchte, als sie auf vollkommene Weise, d. h. ewig zu bestrafen. Ein christliches Herz möchte sich schwerlich bei diesem Satze beruhigen; aber auch unsere Darstellung führt keineswegs darauf, vielmehr wird sich, wenn etwa ein solcher Schein entstanden seyn sollte, derselbe durch eine genauere Betrachtung der hieher gehörigen Begriffe sogleich zerstören. Geht man nämlich von der Voraussetzung aus, wie man dieß muß, wenn man nicht den Pelagianismus behaupten will, daß die Sünde nicht bloß in der Weise an dem Menschen ist, daß er einzelne sündige Thaten vollbringt, sondern daß sie zugleich ein sein ganzes Daseyn mitbestimmendes Princip geworden ist, so folgt auch, wie wir dieß schon vorhin aufgestellt haben, daß die Strafgerechtigkeit Gottes

sich an dem sündigen Menschen niemals vollkommen vollziehen kann. Denn so oft auch in Folge einer einzelnen Thatsünde das Schuldbewußtseyn erweckt seyn mag, so kann dieß doch nicht der göttlichen Gerechtigkeit genügen, weil die Sünde nicht bloß ihr Wesen hat in der einzelnen Thatsünde, sondern zugleich in dem sündhaften Hange; so lange also dieser noch fortdauert, bleibt bei allem Hasse der Sünde noch ein Rest von Sündenliebe übrig, der dem göttlichen Unwillen über die Sünde keinesweges entspricht. Wenn also die göttliche Gerechtigkeit vollkommen befriedigt werden soll, so kann dieß nur auf die Weise geschehen, daß die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Integrität erscheint, zugleich mit der Kraft ausgerüstet, die Sünde wirklich zu tilgen, d. h. in ihrer absoluten Vollendung. Dieß kann aber nur als That Gottes gedacht werden und ist also im wahren Sinne eine Menschwerdung Gottes, nicht eine Gottwerdung des Menschen. Daß dieß nun eine neue und andere Offenbarung ist, als die der Strafgerechtigkeit, kann Niemand leugnen, und so sehen wir, wie der eine Begriffe nothwendig auf den andern hinführt, und diese Nothwendigkeit ist zugleich die Gewähr für die Richtigkeit der ganzen Betrachtung. Es wird sich dieß auch noch auf folgende Weise zeigen lassen. Offenbar liegt nämlich im Begriff der Strafe, als Act Gottes gedacht, ein Unterscheiden des Sünders von der Sünde; darum sagt man auch, Gott straft die Sünde an dem Sünder. Gott will die Sünde nicht, aber er will den Sünder und nimmt sich seiner an. Das heißt zunächst nur: er erhält ihn in seinem Daseyn; denn wenn er ihn nicht erhielte, könnte er gar nicht Gegenstand seiner Strafgerechtigkeit werden. Aber es heißt auch noch mehr: er will ihn zugleich als geistiges, sittliches Wesen, in seiner Wahrheit, wie er an sich ist, er will ihn in der Gemeinschaft mit sich erhalten und sich an ihm offenbaren. Das geschieht nun dadurch, daß Gottes Mißfallen an der Sünde das des Menschen wird und

der Mensch sich so innerlich von der Sünde verschieden und geschieden fühlt. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß Niemand zum Gefühle der Strafwürdigkeit vor Gott kommen kann, als wer nicht selbst vollkommen heilig sey, aber wenigstens ein relatives Trennen von der Sünde, ein Bewußtseyn darum, daß die Sünde an ihm, nicht er selbst die Sünde ist, das ist die Grundbedingung aller Strafe, sofern sie als göttliche angesehen werden kann. Es zeugt daher von einem großen Mißverstande, wenn man in dem Strafen Gottes eine Herabwürdigung der menschlichen Natur sieht; vielmehr ist es eine Auszeichnung derselben, indem sie dadurch für eine sittliche erklärt wird, und für den Sünder, der von der Sünde loszukommen wünscht, eine wahre Wohlthat. Setzt sich jene relative Trennung immer mehr fort, so wird auch damit das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit zunehmen, so daß also nur da die göttliche Gerechtigkeit ein reines Object ihrer Bethätigung finden kann, wo die Trennung des Menschen von der Sünde absolut vollzogen ist, d. h. wo die menschliche Natur durch ihre Aufnahme in die göttliche als vollendete erschienen ist und somit eine die Sünde wahrhaft überwindende Kraft erhalten hat. Man sieht hieraus die Nothwendigkeit eines stellvertretenden Leidens des Erlösers rein zur Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Ist nun aber auf diese Weise die Gerechtigkeit Gottes zu einer vollen Offenbarung gekommen, so ist unmittelbar damit noch eine andere Seite des göttlichen Wesens im Verhältnisse zur sündigen Welt hervorgetreten, nämlich die vergebende Liebe. Gott ist wirklich Mensch geworden, zunächst nur in einer einzelnen Person, aber darin liegt zugleich die Gewähr, daß alle die göttlichen Lebenskräfte, die sich in dieser Person mit der menschlichen Natur vereinigt haben, auch dem ganzen Geschlechte zu Gute kommen werden; es ist also an die Stelle des Negativen, was die Strafe wirkt, nämlich die restitutio in integrum, etwas Positives getreten, welches

den Rückfall in den vorigen Zustand verhindert. Eben diese Mittheilung eines göttlichen Lebens, sofern sie darauf ausgeht, statt des vorigen sündlichen Lebens ein neues, heiliges zu setzen, nennen wir Vergebung. Sie ruht also nothwendig auf der Offenbarung der Strafgerechtigkeit Gottes, und kann ohne diese gar nicht gedacht werden, sie ist aber nichts desto weniger etwas wesentlich Anderes, als diese. Denn in ihr ist nicht allein ein Nichtaufheben der Gemeinschaft Gottes mit dem Sünder gesetzt — das geschieht schon in der Strafe — sondern zugleich ein Wiederanknüpfen derselben auf einer neuen Grundlage, d. h. sie ist ein Beweis der höchsten Herablassung und Gnade. Die Wirkung der Vergebung ist daher ganz nothwendig die Heiligung, und wo diese nicht erfolgt, ist jene bloße Täuschung gewesen. Wie nun also der Begriff der Strafe auf den der Vergebung führt, so vollendet sich in beiden zusammen das ganze Verhältniß Gottes zur sündigen Welt als solcher. Denn etwas nach der Vergebung zu thun, bleibt nicht mehr übrig; so wie die Heiligung eingetreten ist, ist die Sünde ihrem Principe nach überwunden und auch von Seiten des Menschen die volle Garantie gegen einen Rückfall in dieselbe da. — Man kann das Verhältniß von Strafe und Vergebung auch so ausdrücken: durch die Strafe wird die Sünde actuell aufgehoben, durch die Vergebung principiell. Die Strafe hat eine unmittelbare Beziehung auf die Vergangenheit, in der die Sünde gesetzt war; wird sie vollzogen im Bewußtseyn des Menschen, so tritt das Andenken an die gethane Sünde vor die Seele, verbunden mit dem entschiedenen gegenwärtigen Nichtwollen derselben, und daraus entsteht der Schmerz über die Sünde. Die Vergebung dagegen hat eine unmittelbare Beziehung auf die Zukunft, in der das Gute gesetzt ist; auch bei ihr ist ein Bewußtseyn um die Sünde vorhanden, aber das Vorgefühl, das Gute zu wollen, oder vielmehr die Erfahrung einer die Sünde wahrhaft tilgenden göttli-

chen Mittheilung überwiegt bei weitem. Wie eng beides, Strafe und Vergebung, zusammenhängt, zeigt sich nirgends deutlicher, als darin, daß der Versuch, beides zu trennen, niemals gelingen will. Wollte man sich eine Strafe denken ohne dabei die Absicht zu vergeben, so würde das ein Anfang ohne Ende seyn und dann in bloße Grausamkeit oder Rache ausarten, wobei aber der Begriff der Strafe wieder verloren geht. Eine Vergebung dagegen ohne vorhergegangene Strafe würde nur eine weichliche, unheilige Liebe voraussetzen und in Wahrheit doch keine Vergebung seyn. Denn diese setzt ein Wissen um die Sünde und ein Offenbarwerden des Nichtwollens derselben voraus. Trotz dieser gegenseitigen Bedingtheit ist dennoch beides wohl zu unterscheiden, wie ja auch die persönliche Aneignung beider im Gefühle das allerverschiedenste ist, was es überhaupt gibt; denn die Strafe wirkt Schmerz, die Vergebung Freude.

Die bisherige Betrachtung hielt sich von unserm eigentlichen Gegenstande noch in einer gewissen Entfernung, sie war aber nothwendig, um die Grundbegriffe, worauf es hier ankommt, klar zu machen. Wir werden aber gleich der Sache näher treten, wenn wir uns das gegenseitige Verhältniß von Strafe und Vergebung in ihrer Beziehung auf den Menschen deutlich machen. Es entsteht nämlich, da beides niemals gleichzeitig in gleichem Maße vorhanden seyn kann wegen der totalen Verschiedenheit der subjectiven Aneignung beider, die Frage, ob eine bestimmte Succession des einen auf das andere nothwendig sey. In gewisser Beziehung haben wir diese Frage schon beantwortet, indem wir auf der einen Seite den Anfangspunkt der geschichtlichen Entwickelung als sündlos setzten und auf der andern als die erste Form der erlösenden Thätigkeit Gottes die Strafgerechtigkeit ansahen. Will man also nicht die geschichtliche Fortentwickelung aufheben, so daß es weder einen Anfang, noch ein Ende gäbe, sondern nur einen bestän-

digen Kreislauf, so kann man nur sagen, daß das Erste, was Gott der sündigen Welt gegenüber thut, Strafe ist. Was wird nun aber das Letzte seyn? Es scheint nichts Anderes, als Vergebung seyn zu müssen, wenn es doch wahr seyn soll, daß auf die Strafe Vergebung folgt. In der That aber ist es anders. Indem wir nämlich die Vergebung definirten als die Mittheilung eines neuen Lebens, so kann sie ihrer Natur nach nicht die Grenze bezeichnen; hier ist wohl ein Anfang gegeben, aber ein Ende läßt sich nicht absehen; denn das mitgetheilte Leben ist ja, wie jedes Leben überhaupt, nichts quantitativ Bestimmbares. Niemand kann sagen, wann und wo es jemals aufhörte, sondern es erstreckt sich immer weiter fort und kennt, sobald es einmal Wurzel geschlagen hat, keine Grenzen. Wollten wir also die Vergebung als das Letzte ansehen, was Gott der sündigen Welt gegenüber thut, so müßten wir es zugleich aufgeben, irgend einen Endpunkt der ganzen Weltentwickelung zu statuiren, und somit gegen unsere Grundvoraussetzung in Widerspruch treten. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als für diesen letzten Endpunkt noch eine neue Offenbarungsweise Gottes eintreten zu lassen, welche das Ganze beschließt. Diese kann im Wesentlichen keine andere seyn, als die des Strafens, denn eine dritte gibt es überhaupt nicht auf dem sittlichen Gebiete; nur hat natürlich dieses Strafen am Ende einen andern Charakter, als das am Anfange. Jenes geschieht auf Hoffnung der Vergebung, dieses ohne dieselbe, und indem so die erlösende Thätigkeit Gottes wieder auf ihren Anfang zurückkehrt, vollendet sie sich ganz, und in diesem Kreislaufe liegt die Gewähr, daß sie ganz erschöpft ist und es keine fernere und andere Art von Erlösung mehr gibt. Die vergebende Offenbarung Gottes erscheint somit als der eigentliche Kern und Mittelpunkt aller erlösenden Thätigkeiten Gottes, eingefaßt nach beiden Seiten von

der strafenden Offenbarung, die ihr bestimmte Grenzpunkte gibt [a]).

Das hier Gesagte wird noch deutlicher werden, wenn wir die Sache auch von der andern Seite betrachten, nämlich wie sich die menschliche Natur, sofern sie mit der Sünde behaftet ist, zu der ihr entgegentretenden Erlösung Gottes verhält, d. h. zur Strafe und Vergebung. Für beides wohnt ihr natürlich Empfänglichkeit bei, sonst wäre der sündige Mensch erlösungsunfähig, und beides, indem es ihn als sittliches Wesen setzt, verlangt eine freithätige Aneignung, aber jedes in verschiedener Art. Was die Strafe betrifft, so erscheint sie für ihn immer als ein Leiden, und zwar zunächst für die niedere Seite seines persönlichen Daseyns. Eine fremde Gewalt wirkt störend auf sein Leben ein, und die Empfindung davon kann nur schmerzlich seyn. Diese Empfindung des Schmerzes ist allerdings auch seine That, zwar nicht in dem Sinne, als wäre sie durch einen vorherbedachten Willen vermittelt, aber sie ist doch wenigstens eine That seines Bewußtseyns, das sich eben darin als lebendig erweist. Es soll damit hier nur gesagt seyn, daß ein Leiden nicht die Aufhebung des Lebens sey, sondern gerade eine Aeußerung desselben; denn wir haben schon oben die Ansicht abgewiesen, welche die göttlichen Strafen in sinnlichen Schmerzen bestehen läßt. Es muß vielmehr, wenn sie so genannt werden sollen, die Anerkennung der eigenen Strafwürdigkeit hinzukommen, aber auch diese

a) Man sieht hier zugleich von einer andern Seite, wie richtig es war, wenn wir sagten, daß bei der Annahme der Apokatastasis eigentlich von keinem Endgericht und einem darauf eintretenden Endzustande die Rede seyn kann. Denn sie setzt die Vergebung als das Letzte und gibt der Strafe nur die Bedeutung einer Vorbereitung darauf, womit jede Behauptung eines Endes unvereinbar oder nur willkürlich ist. Indem es nun bei ihr niemals zu einer Sünde kommt, die die Vergebung selber negirt, kann man auch sagen, daß sie einen geringern Begriff von der Sünde hat.

kann nur die Empfindung des Leidens seyn; denn es wird darin eine eigene That des Geistes negirt; die durch die Sünde in das geistige Leben getretene Unordnung und Störung wird als solche gewußt, und dieses Bewußtseyn kann an und für sich selbst nicht Freude erwecken, sondern nur Schmerz. Aber auch ein solches Leiden ist die eigene That des Menschen, d. h. zwar ohne Mitwirkung eines bewußten Willens, aber doch wirklich ein Lebensact des geistigen, höhern Bewußtseyns selbst. Daß der Mensch dieses Leiden als sein Leiden fühlt und daß er es als Strafe für seine Sünde fühlt, ist beides eins und dasselbe. Insofern kann man wohl sagen, daß die Strafe auf unwiderstehliche Weise ein Anerkennen der Gerechtigkeit Gottes wirke, unwiderstehlich nämlich, weil dabei ein vorherbedachter Entschluß nicht concurrirt, aber nicht in dem Sinne, als wenn etwas der innern sittlichen Natur des Menschen Widerstrebendes hier geschähe, was so wenig der Fall ist, daß gerade durch die Strafe und in derselben das wahre sittliche Bewußtseyn zur Bethätigung kommt. Wollte man dagegen aus der Erfahrung solche Beispiele aufführen, wo oft gerade die schwersten Verbrecher auch nach der härtesten Strafe nichts weniger, als ein Gefühl ihrer Strafwürdigkeit zeigen, so vergißt man den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Strafen; diese bleiben beim Aeußern stehen, jene gehen immer zugleich auf das Innere; wird dieses bei einem Leiden nicht mitgetroffen, so kann dasselbe gar nicht göttliche Strafe in unserm Sinne genannt werden. Wollte man also einen Menschen für ganz unfähig ansehen, Strafe von Gott anzunehmen, so müßte man ihn zugleich als entblößt von allem Gottesbewußtseyn und unfähig für alle sittliche Berührung ansehen. In einzelnen Augenblicken der Verstockung mag ein solcher Zustand wohl eintreten, aber das sind immer zugleich Augenblicke von Geistesabwesenheit; ein perpetuirlich fortgesetzter Zustand dieser Art würde ein völliges Herabsinken

des Menschen auf die Stufe des thierischen Daseyns verrathen, und wer dieses annimmt, bekennt sich zur Vernichtungstheorie. Will man also diese Meinung, deren Verkehrtheit wir schon mehrfach aufgedeckt haben, entschieden abweisen, so kann man nur sagen: das höhere Selbstbewußtseyn eines persönlichen Wesens, welches sündig geworden ist, und die Fähigkeit, göttliche Strafen zu übernehmen, ist eins und dasselbe. Wie nun der menschliche Geist, mag er auch noch so sehr der Sünde ergeben seyn, nie außer dem Bereiche der Wirksamkeit Gottes gedacht werden kann und also ein fortgesetztes Ignoriren Gottes unmöglich ist, so behält auch Gott immer die Macht, wie er stets den Willen dazu hat, sich dem endlichen Geiste, unbeschadet der Freiheit desselben, so zu nähern, daß sein persönliches Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn identisch werden, und das geschieht eben durch Strafen. Dieses leugnen heißt nur, die Vernichtung der menschlichen Natur behaupten, und ebenso umgekehrt. Wie verhält sich nun der sündige Mensch zu der andern erlösenden Thätigkeit Gottes, der Vergebung? Ebenso kann es schwerlich seyn wegen der verschiedenen Natur dieser göttlichen Einwirkung. Denn die Vergebung ist die Mittheilung eines neuen Lebensprincipes, also nicht ein Leiden, sondern die lebendige Aneignung eines thätigen Princips. Dazu gehört also eine gewisse Disposition, ein gewisses Quantum des geistigen Lebens, eine Empfänglichkeit, welche Reiz empfindet für die höhern Zwecke einer göttlichen Lebensordnung. Diese Empfänglichkeit ist offenbar ebenso, wie die Straffähigkeit, sie kann keinem Menschen abgesprochen werden. Gäbe es einen Menschen, der auf die Dauer unempfänglich bleiben könnte für die wirksam dargebotene Gnade in Christo, so müßte man ihm ebenfalls die menschliche Natur absprechen. Auch würde bei der entgegengesetzten Behauptung ein Particularismus der Erlösung entstehen, der durch keine Sophismen wieder herauszubrin-

gen ist. In dieser allgemeinen Empfänglichkeit ist also zwischen der Strafe und Vergebung kein Unterschied; aber bei dem weitern Verlaufe stellt sich ein solcher sogleich heraus. Nämlich die Empfänglichkeit für die Vergebung ist quantitativ sehr verschieden, indem psychologische und moralische Bedingungen dabei concurriren. Denn es handelt sich um die Zustimmung zu einer That, nicht zu einem Leiden, was schon ohne Mitwirkung des Willens da ist, und diese Zustimmung erfordert die höchste sittliche Anstrengung, deren der Mensch (so lange er noch nicht die Vergebung selbst erfahren hat) fähig ist, nämlich ganz an sich selbst zu verzweifeln und sich unbedingt in die Arme der göttlichen Gnade zu werfen. Man sieht, daß eine solche That nicht so unmittelbar geschehen ist, wie die Uebernahme der Strafe Gottes: hier ist eine Vermittelung durchs Denken, im weitesten Sinne genommen, nothwendig. Und Niemand wird dieß wohl so mißverstehen, als wenn dabei einer pelagianisirenden Vorstellung Vorschub geleistet werden sollte, daß nämlich die Vergebung durch die natürliche sittliche Kraft erreicht werden könne; sondern Jeder, der sich nicht zu der Annahme einer gratia irresistibilis bekennen kann, wird wohl etwas dem Aehnliches annehmen müssen. Sobald man aber einmal eine solche Vermittelung zugibt, so muß auch bei Anerkennung der Freiheit des Willens die Möglichkeit bleiben, daß in einem einzelnen Falle die dargebotene Gnade, obgleich sie als solche erkannt und anerkannt ist, zurückgestoßen wird. Was dabei eigentlich im Menschen für ein Motiv zum Grunde liege, daß er so wissentlich sein eigenes Heil verscherzt, darauf brauchen wir uns nicht einzulassen; und will man leugnen, daß es ein solches geben könne, so muß man noch viel mehr leugnen, daß es ein solches für den ersten Menschen, der in ursprünglicher Gerechtigkeit geschaffen war, gegeben hat, und sich somit von unsern Voraussetzungen gänzlich lossagen. Gibt man aber einmal die Möglichkeit zu, daß ein solches bewußtes Zurückstoßen der vergebenden Gnade nur einmal stattfinde,

so wird sie auch noch weiter auszudehnen seyn und also das ganze Leben eines Menschen von dem ersten Anfang an, wo ihm die Gnade nahe gebracht wird, in dieser bald stärkern, bald schwächern Zurückstoßung der Gnade bis zum Ende verlaufen können, so daß bei diesem die Vergebung niemals zu einem lebendigen Principe werden würde. Die Empfänglichkeit dafür würde freilich auch diesem nie ganz verloren gehen; denn sie ist ein die menschliche Natur constituirendes Moment, auch nicht einmal zu einer ganz unwirksamen und bloß ruhenden Eigenschaft würde sie deßhalb herabsinken, sie würde sich vielmehr theils durch die Erinnerung an früher gehabte Zustände, wo sie stärker war, theils durch das Mitgefühl für den Zustand Anderer, die, derselben Natur theilhaftig, die Gnade wirklich ergriffen haben, bethätigen.

Aus diesem verschiedenen Verhältnisse von Strafe und Vergebung gegen den sündigen Menschen ergibt sich also die Möglichkeit von sündigen Zuständen nicht bloß in sporadischer Vereinzelung, sondern in der Continuität eines ganzen Lebens, für welche keine Vergebung mehr zu hoffen ist, die aber eben deßwegen ihre Strafe finden müssen. Daß nun eine solche Strafe, auf die keine Vergebung mehr folgt, nothwendig eine ewige seyn müsse, bedarf nach dem Gesagten keiner weitern Erläuterung.

Beiläufig wollen wir hier einer Einwendung zuvorkommen, die mit Beziehung auf die obige Auseinandersetzung leicht gemacht werden kann. Es wird zugleich dieß dazu dienen, unsern Begriff von der Sünde noch etwas deutlicher zu machen. Wenn wir nämlich sagten, es gäbe Sünden, die nicht vergeben, wohl aber bestraft werden könnten, und dieß doch nicht von allen gelten kann, weil es sonst gar keine Vergebung der Sünde gäbe, so scheint uns das wieder mit dem so sehr gefürchteten Dualismus zu bedrohen, indem die Einheit der Sünde und somit auch der mit der Sünde behafteten Menschheit in eine Dupli-

Sünde in ihrer höchsten Entwickelung als Sünde wider den heiligen Geist ein ebenso neuer Sündenfall in Beziehung auf die menschliche Natur ist, wie die erste Sünde des ersten Menschen? Wollte man dieses letztere behaupten, so würde man allen geschichtlichen Zusammenhang aufheben und zuletzt zu einem unbegreiflichen Dualismus seine Zuflucht nehmen müssen. Wir haben diese Meinung eigentlich schon insofern abgewiesen, als wir leugneten, daß die erste Sünde schon die einzige gewesen, sondern eine weitere Entwickelung der Sünde von diesem ersten Anfangspunkt aus setzten. Auf der andern Seite bleibt es sehr schwierig, den Punkt anzugeben, wo die quantitative Differenz in eine qualitative umschlägt, und eine gewisse Willkür dabei scheint fast unvermeidlich. Wir wollen indeß sehen, wie weit sich von unsern Voraussetzungen aus dieser Gefahr entgehen läßt. Bleiben wir also dabei, daß in der ersten Sünde ihr Wesen noch keineswegs vollständig zur Erscheinung gekommen war, sondern daß sie erst durch einen weiteren Proceß zu ihrem äußersten Extrem sich steigern konnte, so fragt sich, wie wird diese sündliche Entwickelung vor sich gehen. Die Sünde hat ihre eigentliche Wurzel in der sittlichen Sphäre des menschlichen Daseyns und ist, wo sie einmal eintritt, nach Maßgabe der Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns ganz und vollständig vorhanden; aber weil dieses selbst erst allmählich im Verhältnisse zur Entfaltung aller übrigen Kräfte des Menschen ein vollkommen durchgebildetes wird, so wird auch die Sünde in dem Maße, als die niederen Kräfte der Seele hervortreten und die höheren zur Bethätigung auffordern, von jener andern Seite des menschlichen Lebens Besitz ergreifen und eben damit an intensiver Kraft und extensiver Verbreitung zunehmen. Gilt dieß schon von dem Menschen für sich genommen, so wird es noch viel mehr gelten, wenn man ihn sich denkt als Glied eines sündigen Gesammtlebens. Der erste Mensch war ursprüng-

lich sündlos, in ihm konnte also die Sünde nur die geringsten Fortschritte machen. Ist aber durch ihn die Sünde zur geschlechtlichen Affection geworden, so erscheint in jedem einzelnen Individuum, in welchem die Gattung sich reproducirt, die Sünde schon vor aller sittlichen Entwickelung; sein Daseyn beginnt mit einer sündhaften Disposition und es selbst trägt auf seine Weise von Neuem dazu bei, das Verderben zu verbreiten. Unterstützt wird es darin auf die mannichfaltigste Art durch die schon entwickelte Sünde in anderen Individuen, und so muß in jeder folgenden Generation die Sünde mit steigender Progression zunehmen, an intensiver Stärke ebenso sehr, wie an äußerlicher Ausbreitung. Erfahrungsmäßig wird Niemand die Wahrheit dieses Satzes leugnen können; es fragt sich aber, ob ihm eine innere Nothwendigkeit zukommt, d. h. ob ihm eine göttliche Ordnung zu Grunde liegt. Auch das werden wir behaupten müssen. Da nämlich, sofern man eine Erbsünde zugibt, der sittliche Proceß bedingt erscheint durch die Entwickelung des natürlichen Lebens, so handelt es sich bloß um das Gesetz bei dieser Entwickelung; dieses kann aber, wie alles Leben der ganzen Schöpfung, nur in Gott seinen letzten Grund haben. Es ist der ursprüngliche schöpferische Wille Gottes, der sich in der Erhaltung aller Creaturen fortsetzt, und in diesem göttlichen Willen ist auch die Entwickelung des menschlichen Lebens zu allem Reichthum und aller Fülle des sinnlich-natürlichen Daseyns begründet. Hieran haftet aber die Sünde, und also ist auch ihre Entwickelung, sofern sie abhängig ist von der des natürlichen Lebens, durch denselben schöpferischen Act Gottes mitgesetzt. Es läßt sich dieß durch Betrachtung der einzelnen menschlichen Handlungen noch anschaulicher machen. Offenbar nämlich ist jede menschliche Handlung, man mag sie sonst ansehen, wie man will, ein psychologisches Factum; als solches kann sie schwächer und stärker seyn, d. h. mit Zuhülfenehmen aller oder bloß einiger Seelenkräfte

geschehen. Sind diese Unterschiede ohne alle Beziehung auf Gott? Wer das behaupten wollte, müßte zugleich annehmen, daß Gott sich gar nicht um die Entwickelung der menschlichen Kräfte bekümmerte, und das hieße den Schöpfer vom Geschöpf auf widernatürliche Weise losreißen. Also wird es auch in Gottes Willen, sofern er der Schöpfer ist, begründet seyn, daß eine jede Handlung, ihr sittlicher Gehalt sey übrigens welcher er wolle, an sich betrachtet, so stark und kräftig sey, wie möglich. Und das ist ja auch die Ursache, weßhalb eine recht entschieden böse That, wenn sie mit einem gewissen Aufwande geistiger Kräfte ausgeführt ist, uns Wohlgefallen abgewinnen kann, ohne daß dieß doch dem tiefen Abscheu, den uns eine solche That, von Seiten ihres sittlichen Gehaltes betrachtet, einflößen muß, den geringsten Abbruch zu thun brauchte. Insofern kann man auch sagen, daß Gott die volle Entwickelung der Sünde beabsichtigt; genau genommen ist freilich der Ausdruck falsch, denn Gott hat sein eigentliches und letztes Absehen dabei gar nicht auf die Sünde, sondern er beabsichtigt bloß die volle Entwickelung aller Kräfte des Menschen, auch abgesehen von der sittlichen Seite derselben, und diese schlägt vermöge des geschichtlichen Zusammenhanges mit der Ursünde in einem einzelnen Falle, wo die Wirksamkeit der Erlösung noch nicht eingetreten, in eine erweiterte Entwickelung der Sünde aus. Hier findet auch der oft gemißbrauchte Ausdruck seinen wahren Sinn, daß Gott die Sünde mit Sünde bestraft. An und für sich betrachtet, ist er freilich dem Mißverstande sehr ausgesetzt; denn die Sünde kann doch nie ein Werkzeug in der Hand Gottes seyn; aber seine Wahrheit besteht vielmehr darin, daß es Gottes Gesetz und Ordnung ist, überall der Entwickelung der natürlichen Kräfte ihren freien Lauf zu lassen, so daß da, wo es wegen der noch nicht eingetretenen Erlösung an einem Widerstande gegen die Sünde fehlt, die Sünde immer weiter um sich greift und nach und nach die

ganze menschliche Natur in ihren Dienst bringt. Und dieß ist nichts weiter, als der positive Ausdruck für den negativen, daß Gott die menschliche Natur in Folge der Sünde nicht zerstört hat. Hieraus nun, wie aus dem schon früher aufgestellten Begriffe von der Sünde ergibt sich die Nothwendigkeit der ewigen Verdammniß. Die Erlösung nämlich, welche die Sünde aufheben soll, ist immer das Zweite, während die Entwickelung des natürlichen Lebens, woran die Sünde haftet, das Erste ist. So hat also die Sünde immer schon einen Vorsprung, ehe ein wirksamer Widerstand dagegen eintritt, und dieß Mißverhältniß wird dadurch noch bedeutender, daß beide, Erlösung und Sünde, sich auf ganz entgegengesetzte Weise entwickeln. Die Entwickelung der Erlösung ist nämlich concentrisch, Alles geht hier von dem Mittelpunkte der persönlichen Erscheinung Christi aus, dagegen die Entwickelung der Sünde, so zu sagen, excentrisch ist, sie erzeugt sich überall mit dem natürlichen Leben ohne alle bildende und organisirende Kraft auf rein zufällige Weise. Das Uebel also, was geheilt werden soll, dringt beständig durch alle Poren des Leibes ein, aber das Heilmittel kommt nur von Einem Punkt und verbreitet sich von da aus. Das Uebel ferner ist von der Art, daß es da, wo es zur höchsten intensiven Kraft ausgebildet ist, auch im Stande ist, das Heilmittel unwirksam zu machen. Was wird also das Resultat seyn? Offenbar dieß, daß der ganze Organismus nicht auf gleichmäßige Weise geheilt wird, sondern einige Glieder zurückbleiben, die ihre Unheilbarkeit ebenso sehr, wie ihre Bestimmung, geheilt zu werden, darstellen. Denn daß die Erlösung sich auf das ganze menschliche Geschlecht bezieht, davon darf natürlich niemals etwas abgezogen werden. Gelten im Allgemeinen diese Sätze, so wird sich die Anwendung davon auf die concreten Verhältnisse leicht machen lassen. Also wenn die erlösende Wirksamkeit Gottes in einem einzelnen Punkte eintritt, so können es nur immer Einige seyn, die davon er=

griffen werden, aber es wird dann auch immer Andere geben, die sich der Gnade selbstthätig entziehen und eben damit der ewigen Strafe anheimfallen. Und warum dieß? Weil bei ihnen in dem Zeitpunkte, wo ihnen die Gnade dargeboten wurde, die Sünde bereits einen solchen Höhepunkt der Entwickelung gewonnen hatte, daß die Zurückstoßung derselben der möglich kleinste Schritt für sie war. Es ist also nicht zu behaupten, daß diese aus einer angebornen Bosheit oder in Folge einer ganz individuellen Ausbildung ihrer Sünde diese letzte That derselben vollziehen; vielmehr führt diese Ansicht auf die vorhin erwähnte zurück, wonach die Sünde, worauf die ewige Verdammniß folgt, wie ein neuer Sündenfall angesehen und aus dem Zusammenhange mit der frühern Sünde herausgerissen wird. Wir können also nur sagen: wer der ewigen Verdammniß anheimfällt, den trifft sie als Glied eines sündlichen Geschlechts, und es spricht sich darin nur die Gesammtschuld des ganzen menschlichen Geschlechts aus, woran jeder Einzelne Theil hat und die in jeder Sünde verborgen liegt, aber nur in Einzelnen hervortritt. Natürlich ist aber deßwegen Niemand, der wirklich verdammt wird, schuldlos; denn obgleich die Sünde eine geschichtlich nothwendige geworden ist, so ist die einzelne Thatsünde damit doch nicht eine unvermeidliche, und so sind die Verdammten allerdings sündiger und schuldiger, als die Anderen, aber ganz schuldlos an ihrer Verdammniß ist Niemand. Kann man sich also von unserer Betrachtung aus der Consequenz nicht entziehen, daß die ewige Verdammniß eine nothwendige war, so wird man auch noch weiter gehen müssen und behaupten, daß sie eine göttlich geordnete ist, d. h. man muß die Verdammniß mit aufnehmen in den Plan, den Gott mit dem sündigen Geschlechte der Menschen hatte. War nämlich in der ersten Sünde schon der Keim zu der letzten, der Sünde wider den heiligen Geist, so konnte auch Gott, ohne die menschliche Natur zu zerstören und eine andere an ihre

Stelle zu setzen, nicht verhindern, daß sie sich zu diesem letzten Extrem ausbildete und also auch seine höchste Offenbarung der vergebenden Liebe zurückstieß. Das Zulassen der ersten Sünde und das Nichtwollen der Zerstörung der Menschheit ist eins und dasselbe mit dem Wollen der ewigen Verdammniß, und dieser Wille muß sich auch in der allmählichen Fortentwickelung des Reiches Gottes hier auf Erden an Einzelnen ebenso sehr, wie an großen Massen manifestiren. Niemand kann aber sagen, daß auf diese Weise dem Einzelnen eine gefährliche Entschuldigung für sein sündliches Leben an die Hand gegeben würde, indem er sagen könnte, er wollte sich so für den göttlichen Willen der Verdammniß vorbereiten. Denn ein solcher könnte leicht überführt werden, daß er in einer doppelten Täuschung begriffen sey. Einmal nämlich ist es gar nicht der göttliche Wille, daß dieser Einzelne verdammt werde, sondern nur, daß es überhaupt Verdammte gäbe, und sodann kann es für die Verdammniß überhaupt gar keine Vorbereitung geben, sofern sie dabei als ein göttlicher Willensact gewußt wird. Denn es liegt in der Natur dieses Willens Gottes, daß er ohne Mitthätigkeit des menschlichen Willens zu Stande kommt, und insofern ist es sehr richtig, daß man ihn den verborgenen Willen nennt. Ein verborgener Wille existirt aber nur, sofern man ihm einen offenbaren gegenüber stellt, und so gibt es nur eine Verdammniß, sofern es eine Beseligung gibt. Wollte also Jemand wirklich, daß Gott an ihm die ewige Verdammniß vollzöge, so könnte er dieß nur wollen, indem er zugleich in den anderen Plan Gottes zur Beseligung einginge; thut er aber dieß im Ernste und ergreift er die vergebende Gnade Gottes, so kann er auch nicht in seinem sündlichen Leben verharren wollen. Außerdem trägt jeder Einzelne, schon ehe bei ihm von einem bestimmten Willen die Rede seyn konnte, vermöge seiner Theilhaftigkeit an der sündlichen Natur die Disposition zur Verdammniß in sich; will er also etwas für die

ihnen auf unbegreifliche Weise eine hartnäckige Bosheit eingepflanzt habe. Wir sagen dagegen, der Einzelne, für sich genommen, ist niemals der Gegenstand einer definitiven Bestimmung Gottes, sey es nun zur Seligkeit oder zur Verdammniß, sondern nur in und mit dem ganzen Geschlechte wird er es, und dadurch allein begreift sich ebenso sehr die völlige Verdienstlosigkeit der Begnadigten, wie die völlige Schuldbarkeit der Verdammten.

Es verlohnt sich wohl der Mühe, von hier aus noch einmal einen Rückblick zu werfen auf die beiden verschiedenen, von der unsrigen abweichenden Theorien über unseren Gegenstand. Daß die gegenwärtige Ausbreitung der Erlösung nicht hinreicht, das ganze menschliche Geschlecht zu durchdringen, das bezeugt die tägliche Erfahrung zu laut, als daß es Jemand leugnen könnte. Aber man mag sich auch das Christenthum noch so weit verbreitet und die ganze Welt noch so sehr durch den Einfluß desselben bestimmt denken, so wird es doch immer Einige geben, deren gesteigerte Sünde es zu keiner persönlichen Aneignung der Gnade kommen läßt. Kurz, es bleibt immer ein dunkler Rest in dem Geschlechte, der sich den Einflüssen der Gnade selbstthätig entzieht. Weil es nun ein unabweisliches Bedürfniß des christlichen Bewußtseyns ist, das ganze menschliche Geschlecht von der Erlösung ergriffen zu denken, so sucht sich die eine Theorie so zu helfen, daß sie den übrig gebliebenen Rest der Vernichtung Preis gibt und sich damit tröstet, daß sie nicht werth gewesen, zu existiren. Das heißt freilich den Knoten mit dem Schwerte zerhauen, aber es wird auch ein christliches Herz, das von rechter Liebe zu den verirrten Brüdern erfüllt ist, nicht zufrieden stellen. Die andere Theorie dagegen erklärt jenen Rest für einen Schein und verweist den Zweifelnden an den nachirdischen Zustand der Seelen, wo sich dieser Schein bald lösen würde. Aber auf diese Weise wird die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern in die Unbegreiflichkeit des jen-

seitigen Zustandes hinausverlegt, und auch eine tiefere Erfahrung der Sünde möchte sich nicht damit beruhigen können. Wir erkennen dagegen einen solchen Rest ebenfalls an, aber wir nehmen ihn in den göttlichen Plan der Erlösung auf; damit wird der weichlichen und sehnsüchtigen Unzufriedenheit mit der bestehenden Ordnung des Reiches Gottes ein Ende gemacht und an ihre Stelle tritt auf der einen Seite die unermüdete Liebe, so Viele als möglich zu retten, und auf der anderen der reine göttliche Schmerz über die Sünde, der die innere Seligkeit nicht stört, sondern heiligt.

Ehe wir nun zu der letzten uns noch übrigen Aufgabe übergehen, nämlich von den gewonnenen Resultaten aus ein anschauliches Bild von dem Zustande der Verdammten zu entwerfen, haben wir noch zu zeigen, wie die Verdammniß zugleich in der Entwickelung der Welt, in ihrem natürlichen Verlaufe betrachtet, sich begreifen läßt. Wir werden dabei um so kürzer seyn können, als die Bestimmungen hier einfacher und weniger dem Mißverständniß ausgesetzt sind.

Wenn wir uns einmal die Entwickelung der Welt ganz ohne Störung durch irgend eine abnorme Richtung, die sie genommen hätte, denken, so müssen wir dabei offenbar von dem Geiste, d. h. dem endlichen, als dem eigentlich bildenden und organisirenden Princip ausgehen, und es fragt sich nun, wo wird der Endpunkt seyn, d. h. wie ist der Endzustand der Welt beschaffen, worauf die ganze Entwickelung abzielt. Wir haben ihn schon oben beschrieben als die ebenso reine wie vollständige Entfaltung aller der Bestimmtheiten, die in der Idee der Welt liegen. Beides nun, die Reinheit und die Vollständigkeit, kann nicht erreicht werden, sobald man sich jene mannichfaltigen Bestimmtheiten in der möglichsten Vereinzelung und Absonderung ausgebildet denkt, sondern dabei erhält man nur ein elementarisches Aggregat von Einzelheiten ohne Ge-

währ ihrer Totalität; vielmehr wird durch jene Erforder- nisse die innigste gegenseitige Durchdrungenheit der ein- zelnen Elemente zur concreten Einheit nothwendig postu- lirt, d. h. das, was man Organismus nennt. Einen Organismus bildet nun zwar die Welt schon in dem Zeit- punkte, den wir als Anfang setzen, aber noch keinen voll- kommenen Organismus; der findet nur da statt, wo je- des einzelne Glied ebenso sehr das Ganze trägt, wie es wieder von ihm getragen wird, d. h. wo das Bewußtseyn und somit die Geistigkeit das Ganze durchdringt. Im An- fange ist nun der Geist bloß an Einem Punkte; der Pro- ceß der Weltentwickelung wird also seyn, daß er sich von da aus über das Ganze verbreitet und eben damit die Welt in einen freien geistigen Organismus umschafft. Man drückt das gewöhnlich so aus, daß es die Bestimmung des Menschen sey, die Natur zu beherrschen, und dieß ist auch die volle Wahrheit, nur darf man unter Natur nicht bloß die äußere, sinnliche, sondern auch die innere verstehen, die der Mensch selber an sich trägt. Denn dann kommt man nothwendig auf den Begriff einer Mannichfaltigkeit im Geiste oder auf die Individualisation des Geistes. Ist diese eigene Natur des Geistes von ihm selber vollkommen beherrscht, so heißt das nichts Anderes, als sie ist geistig bestimmt, geordnet und zur Einheit organisirt. Auf der andern Seite bleibt auch die eigentlich so genannte Natur, das Gebiet der unpersönlichen Creatur, in ihrem beson- deren Daseyn, aber indem sie mit dem Geiste zu einem Or- ganismus verbunden ist, muß auch der Unterschied im Geiste zugleich in die Natur aufgenommen seyn und nichts in dieser zur Erscheinung kommen, was nicht der Ausdruck eines geistigen Verhältnisses wäre. Was mit diesen ab- stracten Bestimmungen eigentlich gemeint ist und in wel- cher Beziehung sie zu unserm Gegenstande stehen, wird sich sogleich zeigen, sobald wir uns von ihnen aus eine nähere Vorstellung von dem Endzustande der Welt machen. Wenn

das menschliche Geschlecht — denn das ist unsere Welt — einen wirklichen Organismus bilden soll, so wird die Circulation des geistigen Lebens in demselben nicht in die Hand des Zufalls gegeben seyn, sondern nach bestimmten Gesetzen, die nicht von außen her, sondern durch die Natur des ganzen Organismus gegeben sind, vor sich gehen. Einige werden also vorzugsweise die Träger der Bewegung seyn, Andere sie nur fortpflanzen; Einige werden das geistige Leben selbstständig erzeugen, Andere es nur nachbilden; von jenen wird vorzugsweise die Mittheilung ausgehen, diese werden sie nur aufnehmen. Und damit die auf diese Weise vor sich gehende Bewegung des Lebens nicht als eine willkürliche erscheine, sondern die vollste Gewähr gegen die Möglichkeit einer Störung darbiete, so muß sie in dem Verhältnisse der Natur zum Geiste begründet seyn. Diejenigen also, welche als Leiter des Ganzen erscheinen, werden zugleich ein größeres Maß von natürlichen Kräften sich angeeignet haben, und diejenigen, welche eine untergeordnete Stellung in dem Complexus des Ganzen einnehmen, werden auch in ihrem Verhältnisse zur Natur auf ein geringes Maß geistig-natürlicher Gaben beschränkt seyn, so daß überall das verschiedene Verhältniß zur Natur das Maß für die Stellung der einzelnen Glieder im ganzen Organismus abgibt. — Soll dieß die Vollkommenheit der Welt seyn, so fragt es sich, wie erfolgt die Entwickelung dazu bei vorausgesetzter Störung durch die Sünde; denn daß sie selbst nicht unerreicht bleiben kann, dafür bürgt die Macht der Erlösung; aber die Entwickelung geht nun einen anderen Weg. Durch die Sünde nämlich, welche zunächst, wie schon oben bemerkt, eine Störung der geistigen Persönlichkeit ist, ist auch die normale Beziehung des Geistes zur Natur aufgehoben und der Proceß der Naturbeherrschung des Geistes cassirt. Unmittelbar tritt das freilich noch nicht hervor, vielmehr kann, wie das oben schon auseinander gesetzt worden ist, der

sündige Mensch selbst große Fortschritte in der Beherrschung der Natur machen; aber dieß ist ein bloßer Schein, indem die niedrige Sphäre des Naturlebens für die einzige genommen und die eigene Natur des Geistes ausgeschlossen wird; denn diese kann durch Kräfte, die von der Sünde inficirt sind, nicht geheilt, sondern nur immer weiter zerrüttet werden. So wird also auf diesem Wege das eigentliche Ziel, die wahre organische Einheit des ganzen Geschlechts, nicht erreicht, dazu bedarf es einer neuen Kraft, die in der durch die Sünde selbst alterirten Natur des Menschen nicht liegen kann. Wir müssen hier vielmehr an die Offenbarung Gottes appelliren, wie sie in der sündigen Welt stattfindet, d. h. die strafende und vergebende. Die Strafe Gottes kann nun eine neue Kraft, die im Stande wäre, die zerrüttete Einheit wieder herzustellen, nicht mittheilen, vielmehr ist sie gerade das Offenbarwerden des Mangels der Kraft und wirkt eben darum Leiden. Statt daß also durch die Strafe dem Geiste neues Leben mitgetheilt würde, erscheint er selbst darin als geschwächt, als leidend; ein leidender Geist ist aber durchaus unfähig zu jener Naturbeherrschung, wie es ja auch eine bekannte Erfahrung ist, daß der Schmerz jede Thätigkeit hemmt. Anders ist es dagegen mit der vergebenden Thätigkeit Gottes; denn diese ist gerade die Mittheilung eines neuen Lebensprincipes, und wenn irgend etwas, so muß sie die verlorene Herrschaft über die Natur wieder verleihen. Dieß zeigt sich auch unmittelbar in der Erfahrung; der gerechtfertigte Sünder hat die Kraft bekommen, ein Leben der Heiligung zu führen, und der Proceß desselben besteht eben darin, daß alle übrigen Kräfte des Geistes, sowohl diejenigen, die schon im Dienste der Sünde gestanden, als diejenigen, welche erst entwickelt werden sollen, ihm angeeignet werden. Zunächst betrifft das freilich bloß die eigene geistig-sinnliche Natur des Menschen, es erstreckt sich aber vermöge des Zusammenhanges derselben mit der ganzen äußeren Natur auch auf diese.

So wie nun durch jede Vergebung die natürlich-geistigen Kräfte des Menschen gesteigert werden, so werden sie durch jede Strafe geschwächt, das ist die so eben behauptete zerstörerische Gewalt der Sünde; natürlich ist hier nicht von den Wirkungen einzelner Sünden die Rede, die den leiblichen Organismus zerrütten, sondern wir meinen hier etwas, was von der Sünde ganz im Allgemeinen gilt. Und da müssen wir sagen, nicht die Sünde an und für sich, d. h. sofern man sie, abgesehen von den göttlichen Veranstaltungen, in Beziehung auf sie betrachtet, hat eine solche Gewalt, sondern das Leiden, das die von Gott geordnete Folge der Sünde ist, d. h. die Strafe. Wenn es nun im Wesen der Sünde liegt, daß sie sich zu einem solchen Extrem ausbilden kann, wo auch die angebotene Vergebung Gottes bewußtvoll zurückgestoßen wird, so ist offenbar, daß das Leiden in Folge einer solchen Sünde oder die ihr angemessene Strafe das absolut höchste Leiden seyn muß, welches ein endlicher, persönlicher Geist ertragen kann, d. h. ein solches, welches alle Kraft zum Guten abtödtet. Man sieht also auch von dieser Seite, daß es nicht etwa Willkür von Gott ist, wenn er einem solchen Sünder die Vergebung entzieht, sondern die Anwendung eines allgemein und überall geltenden Gesetzes, welches niemals aufgehoben werden kann. Und wenn man sich denken könnte — was freilich bloß eine leere Fiction ist, — daß Gott den Willen hätte, dem ewig Verdammten von Neuem die Vergebung zuzuwenden, und dieser selbst den ernstlichen Willen sie anzunehmen, so würde doch beides, schon rein von der physischen Seite betrachtet, unmöglich seyn. Denn ist die ewige Verdammniß eine wirklich gerechte Strafe gewesen, so hat auch das durch sie gesetzte Leiden die Herrschaft über die Natur zu einem solchen minimum gebracht, daß es an Kräften fehlt, die Gnade in das persönliche Selbstbewußtseyn aufzunehmen, und es kann schon deßhalb in dem Ver-

dammten nicht einmal zu einem ernstlichen Willen kommen, sondern höchstens zu leeren Velleitäten.

Ehe wir nun zu der letzten Aufgabe übergehen, wird es nicht überflüssig seyn, eine Einwendung gegen die obige Darstellung zu berücksichtigen, die vielleicht dazu führen kann, die Sache noch deutlicher zu machen. Wenn nämlich gesagt ist, die Strafe bringe allemal eine Verringerung der Geisteskraft hervor, und doch auch wieder auf der andern Seite, es sey zur Ergreifung der Gnade ein gewisses Quantum des geistigen Lebens erforderlich, wie stimmt damit die allgemein christliche Annahme, daß die Buße dem Glauben vorhergehen müsse? Allerdings können wir nicht anders, als die Buße für eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit im Herzen des Menschen halten, und insofern müssen wir auch zugeben, daß sie den Zustand eines abgeschwächten geistigen Lebens hervorbringt. Daß nun dennoch dieser Zustand zur Annahme der Vergebung geeigneter sey, wie der entgegengesetzte, hat darin seinen Grund, daß der letztere, weil mit der Sünde behaftet, kein gesunder, sondern ein krankhafter ist, der eben, weil das Gefühl des Krankseyns fehlt, gerade der gefährlichste ist, und darum kann hier eine Gemeinschaft mit Gott nicht zu Stande kommen; dagegen der Zustand der Buße, obwohl er das Gefühl des Schmerzes und des gebrochenen Lebens mit sich bringt, dennoch der gesundeste und kräftigste ist und der, in dem allein die wahre Heilung ihren Anfang nehmen kann. Hierin spricht sich nichts, als die allgemeine, durch die Sünde nicht zerstörte Empfänglichkeit für die Gnade aus; wogegen die Strafe, welche auf die Sünde in ihrer höchsten Manifestation erfolgt, ein solches Leiden erzeugt, welches auch dieses letzte Gute der menschlichen Natur bis zu einem solchen minimum abschwächt, daß es seine ursprüngliche Function nicht mehr verrichten kann. So wie nun jeder wahre Schmerz der Buße zwar selbst kein Gefühl der Gesundheit ist, aber doch

die Hoffnung einer Heilung bei sich hat, so ist dagegen dieses Leiden kein Gefühl einer vorübergehenden, heilbaren Krankheit, sondern das Gefühl des Todes.

Schon hierin liegen einige wesentliche Bestimmungen, die uns dazu verhelfen können, ein Bild von dem Zustande der Verdammten zu entwerfen, wie es unseren Voraussetzungen adäquat ist. Es wird übrigens um so weniger einer ausführlichen Schilderung desselben bedürfen, als die wesentlichen Grundlinien dazu, wie Jeder leicht gesehen haben wird, schon in den vorhergehenden Erörterungen liegen.

Nichts ist bei der Darstellung dieses Gegenstandes gewöhnlicher, als daß für die Ausmalung der Hölle keine noch so gräßliche Pein gespart wird, alle Farben aber, wie es nicht anders seyn kann, von den irdischen Zuständen entlehnt werden. Daß dergleichen nicht in unserer Absicht liegen kann, zeigt der ganze Charakter unserer Auseinandersetzung; aber es würde auch nichts für unseren Zweck helfen; denn auf diesem Wege gewinnt man doch keine zusammenhängende und haltbare Vorstellung von dem Gegenstande; es geht hier, wie mit dem Teufel: je schwärzer man ihn malt, desto weniger hat man etwas Wirkliches. Unwillkürlich verfällt man dabei in das Sinnliche, wobei aber natürlich die Ewigkeit wieder verloren geht. — Wir wollen uns hier an einen alten Unterschied halten, der auch in unserer Darstellung seine volle Begründung findet, nur daß er etwas anders gewendet erscheint. Man unterscheidet nämlich natürliche und göttliche Strafen oder, wie es eigentlich heißen sollte, natürliche und geistige Strafen; wir dagegen behaupten, daß die ewige Strafe, welche die Verdammten trifft, im Wesentlichen nur eine ist, die aber zwei wohl von einander zu unterscheidende Seiten hat, nämlich eine natürliche und eine geistige. Die letztere ist die des Gewissens, der Schmerz über die verscherzte Seligkeit, verbunden mit dem lebendigen Gefühle der Gerechtig-

keit Gottes, also das zur höchsten Intensität gesteigerte Schuldbewußtseyn; die erstere besteht in der Beraubung aller natürlichen Kräfte und in der Beschränkung derselben auf die mit dem Begriff eines persönlichen Einzelwesens nothwendig gesetzten und zur Erhaltung seines Daseyns erforderlichen Aeußerungsweisen. Beides zusammen läßt sich nicht treffender bezeichnen als durch das Bild, welches auch die Schrift am öftersten zur Bezeichnung des Zustandes der Verdammten anwendet, nämlich das des ewigen Todes. Die Verdammten sind die Todten, obwohl sie keineswegs als solche vernichtet sind, d. h. auf der einen Seite geht von ihnen keine Thätigkeit, keine Kraft, sey es zum Guten oder zum Bösen, aus, auf der andern Seite sind sie die schlechthin Leidenden, ihr ganzes persönliches Daseyn geht in dem Gefühle des tiefsten sittlichen Schmerzes auf. Allerdings wird es hier schwer, ins Einzelne zu gehen, weil wir uns nur von dem eine anschauliche und genau bestimmte Vorstellung machen können, was wir selbst durch eigene Erfahrung kennen; aber darauf kommt es auch nicht an, sondern es gilt hier nur, die Denkbarkeit eines solchen Zustandes im Allgemeinen zu rechtfertigen. Dieß glauben wir aber wohl im Stande zu seyn, nur muß man sich keine unrichtige Vorstellung von dem, was wir eigentlich wollen, machen. Wenn wir also sagten, die Verdammten entbehrten jeder nach außen gerichteten Thätigkeit, sie wären also in absoluter Ruhe, so heißt das nicht, daß sie auch den vernunftlosen Geschöpfen gegenüber keine Spur von Leben zeigten, sondern jener Tod bezieht sich bloß auf die Kräftigkeit des geistigen Lebens, ihr Leben selbst ist aber nicht im mindesten alterirt, vielmehr bethätigen sie dasselbe auf eine sehr bestimmte, die Unverwüstlichkeit ihrer geistigen Existenz laut bezeugende Weise. Wie man auch jetzt schon zwischen Individuen von größerer oder geringerer geistiger Regsamkeit unterscheidet, ohne daß dieser Unterschied auf das Leben-

digseyn der Individuen selbst den geringsten Bezug hätte, so läßt es sich ja wohl denken, daß es Individuen gibt, deren Aeußerungsfähigkeit auf den geringsten Grad reducirt ist, ohne daß dabei ihr geistiges Selbst auch nur im mindesten alterirt wäre; denn Zustände, die an thierische Dumpfheit grenzen, gehören natürlich gar nicht hierher. Diese, wenn sie in eine Gemeinschaft versetzt sind, wo von jedem Gliede eine auf Andere gerichtete Bethätigung seines Lebens erwartet wird, können nicht anders, denn als Todte angesehen werden, obwohl sie als geistige Persönlichkeiten ebenso gut ein Leben haben, wie jeder Andere. Dieser Begriff des Todes hat indeß neben der natürlichen Seite auch noch eine geistige und dadurch wird er erst vollkommen verständlich. Ist es auf jener Seite der bloße Mangel an Kräftigkeit und Regsamkeit des geistigen Daseyns, weil dasselbe ein minimum von geistiger Kraft zur Voraussetzung hat, so ist hier das bloß Negative in ein Positives nach entgegengesetzter Seite umgeschlagen und dadurch kommt erst die eigenthümliche sittliche Bedeutung, die die Verdammten für das Reich Gottes haben, zum Vorschein. Von dieser Seite ist nämlich ihr Zustand der des reinsten Schmerzes über die durch eigene Schuld verscherzte Gnade. Da sieht man, wie jener Mangel des Lebens keineswegs ein absoluter ist, denn, um diesen ewigen Schmerz zu empfinden, ohne dabei selbst unterzugehen, dazu wird die Bethätigung einer unverwüstlichen geistigen Persönlichkeit vorausgesetzt und eine absolute Leblosigkeit ist damit unvereinbar. Aber Alles, was ihnen vom geistigen Leben geblieben, wird nun auch ganz von diesem zur Ertragung ihres Schmerzes erforderlichen Kraftaufwand absorbirt, und so stellt sich uns ihr Zustand dar als der einer geduldigen Resignation und Ergebung in den heiligen Willen Gottes. Man sieht nun aber auch, wie in solchen Wesen alle Sünde getilgt seyn muß. Der Grund davon liegt ebenso sehr in ihrer sittlichen, wie natürlichen

Beschaffenheit: in jener, weil die Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die in ihnen lebt, keine sündliche Regung aufkeimen läßt; in dieser, weil ihr gänzlicher Mangel an Kräftigkeit des Lebens sie überhaupt zu gar keiner Thätigkeit nach außen hin kommen läßt und ihnen also auch zu keiner sündlichen Raum gelassen ist. So erklärt es sich, wie in ihnen actu keine Sünde ist, wiewohl sie auch durchaus keine Kraft zum Guten haben. Die einzige Schwierigkeit bei dieser Darstellung wäre nur noch, daß sich in der Erfahrung des jetzigen Lebens nicht allein keine Analogie eines solchen Zustandes nachweisen läßt, sondern auch nicht einmal die Andeutung einer darauf führenden Entwickelung vorzukommen scheint. Auch die ausgesprochensten Sünder zeigen keineswegs, sobald ihr Gewissen erwacht, einen heiligen Schmerz über ihre Sünde, sondern eine verstärkte Bitterkeit und einen trotzigen Haß gegen Gott, so daß also fast auf magische Weise eine Verwandlung mit ihnen vorgegangen seyn müßte, wenn sie sich am Ende mit sittlicher Resignation in ihr Schicksal ergeben sollten. Eine solche magische Verwandlung würde freilich unsere ganze Betrachtung zerstören, aber es ist auch keineswegs nothwendig, so etwas anzunehmen; man bedenke nur Folgendes. Einmal haben wir von der inneren Geschichte eines solchen Sünders, in welchem nach unserem Urtheile die Sünde auf besondere Weise ihren Sitz hat, gar keine genügende Kenntniß, um mit Bestimmtheit behaupten zu können, es gäbe in seinem Inneren keine Vorbereitungen zur Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, vielmehr ist wohl das Gegentheil wahrscheinlich, nur entziehen sich solche Regungen unserem Auge; auf der andern Seite besitzen wir noch weniger eine deutliche Vorstellung von dem nachirdischen Zustande der Seele. Haben wir nun freilich auf diese Weise kein Recht, aus diesem Zustande einen Beweis, sey es für oder gegen un-

sere Behauptung, herauszunehmen, so dient doch das, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit darüber sagen läßt, unserer Ansicht nur zur Bestätigung. Jede Sünde nämlich, wie sie auf der einen Seite Ungehorsam gegen Gottes Willen ist, hat auf der anderen Seite zu ihrer Voraussetzung die Lust am sinnlichen Leben; darum geht sie auch immer auf die Verstärkung derselben aus, und findet daran einen immer neuen Reiz ihres Hervortretens. Dieß gilt auch von den eigentlich geistigen Sünden, denn obgleich hier die Selbstsucht die eigentliche Wurzel ist, so hat doch diese nur dann einen sicheren Haltpunkt, wenn sie sich auf diejenige Sphäre des Daseyns beschränkt, wo das eigene Ich, losgetrennt von der Gemeinschaft mit Anderen, Befriedigung seiner Neigungen finden kann; dieß ist aber das sinnliche Gebiet. Ist es nun wahrscheinlich, daß der Zustand nach dem Tode ein solcher ist, wo wegen der Trennung von dem Körper und eben damit von der Sinnlichkeit überhaupt alle Mittel zur Befriedigung eines darauf gerichteten Strebens genommen sind, ohne daß die Seele selbst sich von diesem Streben losgesagt hätte, so sieht man, wie in diesem Zustande die andere Seite der Sünde, wonach sie Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, sich geltend machen muß und ohne allen Zwang und magische Verwandlung die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit sich vorbereiten und nach und nach vollziehen kann.

Noch eine früher gegebene Andeutung bedarf einer näheren Erläuterung, nämlich daß gesagt wurde, es dürften die Verdammten nicht in gänzlicher Geschiedenheit von den Seligen gedacht werden. Natürlich kann dabei die Meinung nicht seyn, als wenn der ganze Unterschied bloß auf Mehr oder Weniger von Seligkeit hinausliefe; denn wir würden uns selbst widersprechen, wollten wir so etwas behaupten; aber es kommt darauf an, zu zeigen, wie

Welt alteriren. In ihrem natürlichen Daseyn bringen sie die endliche Persönlichkeit in ihrer schlechthin einfachen, auf sich selbst beschränkten Existenz zur Darstellung, während die Seligen die Macht der Intelligenz über die Natur in den mannichfaltigsten Abstufungen erscheinen lassen; von ihrer sittlichen Seite dagegen repräsentirt sich in ihnen die höchste Selbstmacht des persönlichen Geistes, wie sie zugleich von ihrer eigenen Ohnmacht und der unverletzlichen Heiligkeit des allgemeinen göttlichen Gesetzes das lebendigste Zeugniß ablegt, während die Seligen die wahre Freiheit des Geistes in der Unterwerfung unter Gott darstellen. Wie viel reicher und vollkommener ist eine solche Welt, als eine andere, die nur eine unterschiedslose Masse von Seligen in sich befaßt, wo kein sittlicher Gegensatz, aber auch darum kein Bewußtseyn der endlichen Freiheit stattfindet! Hier ist keine Störung zu befürchten: das ganze Geschlecht der Menschen ist auf vollständige Weise von der Kraft der Erlösung durchdrungen. Auch die Verdammten legen davon unwiderlegliches Zeugniß ab; aber nur die Seligen bilden im engeren Sinne ein wahres Reich und in unendlichen Abstufungen eine himmlische Gemeinde unter einander.

In einer solchen Welt hat sich Gott erst vollkommen offenbart: nichts ist in ihr, was außer Gott wäre und nicht sein Wesen in irgend einer Art abspiegelte. Die Sünde ist total überwunden, aber die Anerkennung ihrer Realität ist geblieben; denn sie läßt ewige Spuren ihres Daseyns zurück. Gott ist wirklich, wie Paulus sagt, Alles in Allen, er ist in den Seligen, aber auch in den Verdammten; in jenen als die vergebende Gnade, in diesen als die strafende Gerechtigkeit, und wie diese beiden Offenbarungsweisen die einzigen sind, welche einer sündigen Welt gegenüber möglich waren, so kann er nur an der so gewordenen Welt ein reines Wohlgefallen empfinden und ausruhen von der Arbeit der Schöpfung und Erlösung.

Es sey uns erlaubt, schließlich unsere ganze Ansicht von dem Gegenstande in einem Bilde auszusprechen. Es wird oft in der Schrift die Gemeinde der Vollendeten mit dem verklärten Leibe des Erlösers verglichen und die Seligen sind dann die einzelnen Glieder dieses Leibes. Aber an dem Leibe waren zugleich die Spuren des gewaltsamen Todes zu sehen, den der Herr um der Sünde willen erlitten; solche Wundenmale an der Gemeinde der Vollendeten — das sind die Verdammten; in ihnen spricht sich die Gewalt der Sünde am stärksten aus. Aber die Wunden sind vernarbt; so sind auch die Verdammten todt und die Seligen allein im Besitze des ewigen Lebens.

Es wäre nun noch die Aufgabe, für die dargestellte Ansicht auch eine exegetische Begründung aus der Schrift zu geben. Wenn dieß in den folgenden Bemerkungen versucht werden soll, so kann dabei die Meinung nicht seyn, eine vollständige und erschöpfende Behandlung aller auf unseren Gegenstand Bezug nehmenden Stellen zu geben; dieß würde vielmehr den Stoff zu einer mindestens ebenso weitläufigen Auseinandersetzung geben, wie die gegenwärtige schon ist. Wir begnügen uns daher damit, bloß einige Andeutungen dazu zu geben, indem wir einzelne Stellen herausheben, aus denen die Schriftmäßigkeit unserer Beschreibung des Zustandes der Verdammten besonders einleuchtend ist.

Gewiß wird es bei einer Lehre, die vorzugsweise in Bildern in der Schrift vorgetragen wird, von besonderer Wichtigkeit seyn, wenn sich einzelne Stellen finden, die ohne Bild davon reden; diese dürfen ohne Zweifel als die allerentscheidendsten angesehen werden. Von dieser Art ist vor allen die Stelle: „wer da hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird genommen, was er hat.“ Matth. 13, 12 u. 25, 29. (Mark. 4, 25; Luk. 8, 18.)

Gleichnisse, wo eine genauere Beschreibung jenes unseligen Zustandes vorkommt (Luk. 16, 19 ff.), der Verdammte nicht allein in einem völlig isolirten Zustande sich befindet und von keinem Mitverdammten etwas weiß, sondern auch die heilige Gegenwart der Seligen anschaut und eine Art von Gemeinschaft mit ihnen unterhält, ganz — so wie wir die Sache dargestellt haben. Doch wollen wir gern gestehen, daß dieses Gleichniß nicht in jeder Hinsicht hieher gezogen werden darf, weil darin mehr der unmittelbar nach dem Tode eintretende Zustand der Seele, als der der ewigen Verdammniß, welcher erst auf das letzte, entscheidende Endgericht folgt, beschrieben zu werden scheint.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Fortsetzung. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1.)

XIX.

Καὶ ἦν αὐτὸς ἐν τῇ πρύμνῃ, ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. Marc. IV, 38.

Ohne auf die doppelten möglichen Verbindungsweisen *ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ* und *ἦν καθεύδων* näher einzugehen, und bloß bemerkend, daß auch noch eine dritte Interpunctionsweise: *ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ, ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον, καθεύδων,* — so daß *ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον* bloß als Epexegese von *ἐν τῇ πρύμνῃ* anzusehen wäre — angenommen werden könne, finden wir es mit Fritzsche als eine permira locutio auf das Kopfkissen (sich gelegt habend) schlafend. Freilich können wir uns bei der gewöhnlichen Auslegung nicht beruhigen und versuchen daher eine Aufklärung.

Dazu ist wohl zunächst eine Kenntniß der Schwierigkeiten nöthig. Bekanntlich befuhren den See Genezareth nur kleine Fahrzeuge, etwa 250 an der Zahl, zur Zeit des Josephus (Bell. Iud. II, 27.), mit je vier Schiffleuten. In solchen Fahrzeugen pflegt man wohl keine Polster zu führen, ja es dürfte überhaupt schwer werden, nachzuweisen, daß man in den Schiffen der Alten Polster geführt [a]; denn *ὑπηρέσιον*, was Manche wohl gerne so auslegen möchten, ist gewiß nichts, als ein Fell, welches auf den Sitz der Ruderer und zwar nur da und dann angebracht worden zu

---

a) Ich erinnere mich wenigstens nicht, etwas hierüber in Scheffer's ziemlich ausführlicher Schrift de militia navali (Ursaliae 1654.) gelesen zu haben.

ναυτικὸν ὑπηρέσιον ἰδίως ἐν ταῖς ὥραις Κρατῖνος προσκεφάλαιον, τοῦτο μὴ καλεῖσθαι νομιζόντων, ἀλλὰ ὑπηρέσιον μόνον." Die Stelle gilt zwar für corrupt [a]), allein jedenfalls geht doch daraus hervor, daß der Sprachgebrauch nicht der gewöhnliche war. Für den Komiker gab es einen artigen Scherz, den Ort der angestrengtesten Thätigkeit der Matrosen, das *ὑπηρέσιον*, ihren Polster, ihr Ruhekissen zu nennen; in dieser Auffassung ist Hemsterhuis unbedingt beizupflichten. Darauf deutet auch eine andere, gleichfalls nicht ganz correcte Stelle des Pollux hin (VI, 1. §. 9.), in welcher gesagt wird, daß die Komiker *προσκεφάλαιον* und *ὑπηρέσιον* synonym gebraucht hätten. Nichts Bemerkenswerthes geben die Ausleger zu Isocrat. de pac. c. XIV.

So nöthigt uns Alles, eine andere Hülfe zu suchen. Wenn man die anderweitige bekannte Incorrectheit des Markus nicht vergißt, so wird man die Vermuthung nicht zu kühn finden, daß er zwei leicht mit einander zu verwechselnde Wörter, *προσκεφάλαιον* und *περικεφαλαία*, zusammengeworfen habe. Es bezeichnet aber *περικεφαλαία* den Theil des Schiffes, welcher sonst auch *στόλος* genannt wird. Pollux (in der a. A. I., 9. §. 85 und 86.) schreibt so: „*Τὸ δὲ τῇ στείρῃ προσηλούμενον φάλκις ἀφ' οὗ ἡ δευ-*

---

a) Hemsterhuis: Male affectum facile quis videat hunc locum: sed ubi Mss. non opitulantur, haesitamus nos, putem tamen ita fuisse a manu Pollucis: *οὐ μὴν φαῦλον τετηρηκέναι, ὅτι τὸ ναυτικὸν ὑπηρέσιον ἰδίως εἶπεν ἐν ταῖς ὥραις Κρατῖνος προσκεφάλαιον, τινῶν μὴ καλεῖσθαι νομιζόντων, ἀλλὰ ὑπηρέσιον μόνον.*" Ich halte die Stelle für correct; daß *εἶπε, λέγει, καλεῖ* ꝛc. fehlt, ist ganz gewöhnlich (vgl. die oben im Texte angeführte Stelle bei Pollux VI, 1, 9.); gleichfalls ist bekannt *τοῦτο καλεῖσθαι* statt *οὕτω καλεῖσθαι*. Und gerade wie man gut sagen kann *νομίζουσι* = *τινές, πολλοί, ἄνθρωποι νομίζουσι*, konnte man gewiß auch das Particip ohne ein subjectives *τινὲς* ꝛc. setzen. Vgl. Matthiä, Gr. Grammat. §. 563. Kühner, ausführl. Gramm. §. 666. Anmerk. 3.

ξέρα τρόπις. Καλεῖται δὲ οὗτος (ὁ φάλκις) καὶ Λέσβ(
καὶ χαλκήνης, καὶ κλειτοπόδιον. Τὸ δὲ καταλῆγον α
τοῦ ἐπὶ τὴν πρώραν προεμβολίς. Τὸ δὲ ὑπ' αὐτὴν ἔμβ(
λον. Μέσον δὲ τῆς προεμβολίδος καὶ τοῦ ἐμβόλου ἡ
σπεῖρα καλουμένη. — — Τὸ δὲ μεταξὺ τοῦ ἐμβόλου καὶ
τῆς προεμβολίδος ὁ στόλος ἐστὶν ὑπὲρ τὴν σπεῖραν, ὃς
καὶ περικεφαλαία καλεῖται." Durch seine schräge
Richtung war gerade dieser Theil des Schiffes, um sich daselbst zu lagern, vorzüglich geeignet; bei kleinen Schiffen und im Alterthume hatten Vorder- und Hintertheil dieselbe Eigenschaft. Zur weiteren Belehrung setze ich noch folgende Stellen hierher. Der Scholiast zu Apoll. Rhod. (Argonaut. ed. Wellauer I, v. 1089.) schreibt so: „Ἀπολλώνιος ἐν ταῖς λέξεσιν ἀποδέδωκεν ἄφλαστον τὸ ἀκροστόλιον. Οὐκ εὖ. Ἐπειδὴ τὸ ἀκροστόλιον ἐπὶ τοῦ στόλου. Στόλος δὲ λέγεται τὸ ἐξέχον ἀπὸ τῆς πτύχης καὶ διῆκον ἄχρι τῆς πρώρας ξύλον." Minder genau ist Hesychius: „στόλος, πλοῦς, πλοῖα πολλά· καὶ ὁ τῆς νεὼς ἔμβολος λέγεται τὸ εἰς ὀξὺ συνεστραμμένον"; und der Scholiast des Aeschylus (ed. Pauw. Pers. v. 408.): „στόλος δὲ λέγεται τὸ ἔμβολον, παρὰ τὸ εἰς ὀξὺ συνεστάλθαι· στόλον γὰρ ἔλεγον τὰ ἀπωξυμμένα." Vgl. auch Salmas. zu Solin. polyh. p. 403. b.

XX.

Καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· Πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. Luc. VII, 8. Matth. VIII, 9.

So ist der Text des Lukas in unserer Stelle, und zwar fast ohne alle Varianten beschaffen. In der Parallele bei Matthäus haben die meisten Handschriften, wenn anders auf das Stillschweigen der Collatoren zu bauen ist, das schwere Wort τασσόμενος nicht; so auch cod. C. —

Da jedoch cod. Alex., Cantabrig. und Harleianus hier lückenhaft sind und der uralte Vatikanus so wie die Itala bei Sabatier und Blanchini einmüthig *τασσόμενος* darbieten, so kann wenigstens immer noch über Zulässigkeit des Wortes in Matthäus geschwankt werden. Für die Exegese wird nichts gewonnen, wenn man es auch in Matthäus fallen läßt, da Lukas zu beseitigen bleibt. Nun ist es freilich in neuerer Zeit Mode geworden, über bedeutende grammatische und sächliche Schwierigkeiten mit hohlen und vornehmen Worten hinzugleiten; aber uns will es noch nicht gelingen, diese Methode uns anzueignen. Es ist leicht gesagt: „der Centurio verglich sein Verhältniß (nämlich Jesu) mit seiner militairischen Stellung; diese verlieh ihm, ungeachtet seiner untergeordneten Würde (*εἰμὶ ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος*), doch Machtvollkommenheit über seine Untergebenen; in ähnlicher Weise dachte er sich Jesum gebietend in der Geisterwelt ꝛc."

Sieht man aber die Worte näher an, so fällt das Ganze über den Haufen, denn was heißt: *καὶ γὰρ ἐγώ*? Es heißt denn auch ich, und das Folgende muß dasselbe von dem Ich aussagen, was von der verglichenen Person ausgesagt werden kann; also wäre der Gedanke: wie Jesus eine Person ist, welche untergeordnet ist, so auch ich. Nun lag aber eher alles Andere in der Absicht des Centurio, als dieß zu sagen; vielmehr verräth die ganze Erzählung, daß er ohngefähr das Gegentheil von diesem Gedanken konnte ausdrücken wollen. Also kann ihm höchstens zugetraut werden, daß er habe sagen wollen: denn, wiewohl ich ein untergeordneter Mensch bin, der sich befehlen lassen muß, und in dieser Beziehung gar nicht mit Christo vergleichbar, so folgen mir doch auch meine Untergebenen, die so wenig unter mir stehen, wie viel mehr Christo die seinigen, ihm, der dem Geisterreiche gebietet; und wirklich möchten uns die Ausleger auch glauben machen, daß dieser Gedanke in Lukas ausgespro-

chen sey. Allein dem, welcher so nothdürftig sein Griechisch gelernt hat, gebe ich zu bedenken, ob es nicht eben heißen müsse: *καὶ γὰρ ἐγὼ, καίπερ ἄνθρωπος ὢν ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχω ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας. καὶ λέγω τούτῳ κτλ.*

Diese Betrachtung hat auf mich wenigstens den Eindruck gemacht, daß ich mich bei der gewöhnlichen Auslegung nicht beruhigen zu können glaubte. Ich hoffte daher noch etwa handschriftliche Hülfe in der Zukunft, bevor mir Folgendes als das Wahrscheinliche vorkam: Es ist jetzt unter den Profanphilologen eine als ausgemacht geltende Sache, daß die Tmesis (nicht die Tmesis, welche Eustathius zur Od. 1946, 26. als gleichbedeutend mit *διάλυσις* nimmt), d. h. die Trennung eines zusammengesetzten Zeitwortes durch Einschiebung eines oder mehrerer Wörter zwischen Präposition und Zeitwort, nicht bloß bei Dichtern, wo man diese Figur von jeher anerkannte, auch nicht bloß bei Herodot (vgl. Wentzel, de praepositionum tmesi, quae apud Herodotum invenitur. 1829.), sondern in der beßten attischen Prosa bei Weitem häufiger gefunden werde, als dieß noch Matthiä in seiner ersten Ausgabe der ausführlichen Grammatik annehmen zu dürfen glaubte, indem man sich überzeugt hat, daß die Verkennung dieser Figur eine nicht kleine Zahl mißgestaltiger Verben durch Zusammenschleifung erzeugt hat, welche allmählich wieder in ihre natürliche Form zurückzuführen sind (vgl. Schäfer, melett. p. 68. not. 7.). Außer den Citaten bei Matthiä (2te Ausgabe §. 594. S. 1190.), welche auf Stellen verweisen, wo Blomfield, Schäfer, Ast, Lobeck und Stallbaum Beispiele der Tmesis gesammelt haben, erlaube ich mir noch auf Lucian's Alexander Kap. 8. (*ἐνορᾶν*) und auf den spohn-baiterschen Panegyrikus des Isokrates zu §. 11. (S. 11.) zu verweisen, wo gleicherweise auf Boisonnade, Bach, Schäfer zu Long. Pastor. und Koenius zu Greg. Cor.

verwiesen wird. Mir dünkt, daß diese Auctoritäten für die Profanprosa diese Sache so außer Zweifel gestellt haben, daß wir darauf fußen können.

Unter diesen Umständen glauben wir keine Vorwürfe mehr befürchten zu müssen, wenn wir die neutestamentliche Grammatik mit einer ihr bisher fremden Figur bereichern. Wenn eine einzige Stelle des N. T. mit Zuziehung der Tmesis richtig erklärt werden kann, welche ohne dieselbe unerklärt war, so sind wir zur Annahme der Tmesis eben so gewiß fürs N. T. berechtigt, als die Profanexegeten berechtigt sind, eine einzige Tmesis im ganzen Thukydides, deßgleichen im Platon u. s. w. anzunehmen. Fassen wir aber *ὑποτασσόμενος* als ein Wort, so ist die Regel anzuwenden (Matthiä, ausf. Grammat. §. 424. 2. S. 781.): „da durch einen besondern Gräzismus (§. 490.) Verba, die im Activo einen Dativ der Person zu sich nehmen, im Passivo auf diese Person als Subject bezogen werden können, so wird auch zu diesen Verbis im Passivo die Sache im Accusativ gesetzt, anstatt daß in andern Sprachen nur der Gegenstand des Activi im Passivo Subject wird. Thuc. 1, 126. οἱ *τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακήν* statt *οἷς ἡ φυλακὴ ἐπετέτραπτο*. Aristoph. Eccles. v. 517. *κεχειροτόνημαι ἀρχήν* statt *ἀρχή μοι κεχειροτόνηται*. Vergl. Aeschin. in Ctesiph. p. 416. Sophocl. Antig. 408. *πρὸς σοῦ τὰ δείν' ἐκεῖν' ἐπηπειλημένοι* statt *οἷς τὰ δεινὰ ἐκεῖνα ἐπηπείλητο*." rc. Also ist *ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος* = *ᾧ ἐξουσία ὑποτάσσεται* = *ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας*, und diese letzten Worte sind nur Exegese der schwierigen *ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος*, mögen sie nun von dem ursprünglichen Schreiber oder von Matthäus und von Lukas herrühren, oder das Werk eines Erklärers seyn, drei Fälle, welche in unseren Evangelien nicht so ganz selten sind.

Nun aber trage ich auch nicht länger Bedenken, in Matthäus das lachmannische *τασσόμενος* aufzunehmen. Wiewohl wir nun überzeugt sind, daß im A. und N. T.

noch einige übersehene Beispiele der Tmesis vorkommen, so begnügen wir uns doch, hier noch eine Stelle zu behandeln, welche unseres Erachtens ganz allein durch Annahme der Tmesis gerettet werden kann; es ist dieß Philipp 3, 14. ἓν δὲ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω, ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Worte κατὰ σκοπὸν διώκω ziehen hier unsere Aufmerksamkeit zunächst auf sich; es sind an und für sich nur zwei Möglichkeiten der grammatischen Verbindung. Σκοπὸν kann nur von κατὰ oder von διώκω regiert seyn; für Ersteres haben sich meines Wissens bis jetzt alle Ausleger entschieden; einige fassen κατὰ local = εἰς. Es ist dieß eine Fiction, welche derjenige, der Griechisch versteht, nicht erreichen kann.

Wohl ist bekannt, daß κατὰ c. acc. auch local gebraucht wird, aber wie Fritzsche zu Lucian sehr richtig bemerkt, bezeichnet es dann 1) tractum loci per quem vel secundum quem aliquid movetur. diall. deorr. 20, 5. „οὐχ ὁρᾷς βοΐδια κατὰ τὸν ἐμὸν οὑτωσὶ δάκτυλον ἐκ μέσων τῶν πετρῶν προερχόμενα;" 2) in quo aliquid versatur. 20, 5. „ἀλλὰ μεταξὺ λόγων ἤδη πολὺ προϊόντες ἀπεσπάσαμεν τῶν ἀστέρων καὶ σχεδόν γε κατὰ τὴν Φρυγίαν ἐσμέν." 11, 1. „τί ταῦτα, ὦ Σελήνη, φασὶ ποιεῖν σε; ὁπόταν κατὰ Καρίαν γένῃ, ἱστάναι μέν σε τὸ ζεῦγος, ἀφορῶσαν ἐς τὸν Ἐνδυμίωνα." 20, 13. „κατ' ἄστυ ζῆν." ibid. „αἱ γυναῖκες κατὰ τὴν Ἴδην." ib. 4. „κατὰ τὰς μάχας." Da die erste Bedeutung hier ganz unanwendbar ist, so könnte bei Festhaltung der localen Beziehung nur übersetzt werden: am Ziele, d. h. ich am Ziele seyend, διώκω ἐπὶ κτλ. Könnte man nun beweisen, daß σκοπὸς nackt das Lebensziel heiße, so würde ein freilich noch nie vorgetragener, aber sehr passender Sinn entstehen: ich, am Ziele des Lebens, jage dem Kranze nach ꝛc. So lange dieß unbewiesen ist, kann

konnten (vgl. Fritzsche z. dies. Stelle, 3 Regg. XIII, 2.). Dagegen verstanden die Abschreiber den Sinn der Worte durchaus nicht, wenn τῷ οἰκοδεσπότῃ ἐπεκάλεσαν dastand, weil sie so gut wie wir wußten, daß ἐπικαλεῖν τινι etwas ganz Anderes heiße, als Einem einen Beinamen geben; darum schrieben sie, verschlimmbessernd, ἐκάλεσαν, [denkend an den Sprachgebrauch der ο′: πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν (Ps. 146, 4.) und τοῖς δὲ δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν (Iesai. 65, 15.)], καλοῦσι, ἐπεκαλέσαντο, ἀπεκάλεσαν 2c.

2) Man wähle unter den eben verzeichneten Varianten über ἐπεκάλεσαν eine beliebige aus: immer wird man nicht verstehen, wie es möglich war, die ursprüngliche Lesart, wenn wir sie für einmal als solche annehmen wollten, τὸν οἰκοδεσπότην und τοὺς οἰκιακοὺς in Dative umzusetzen, wenn man nicht etwa einen Schreibfehler, der sich durch vier Worte hinziehe — eine gewiß höchst unwahrscheinliche Annahme — voraussetzen will. Die Annahme eines Schreibfehlers wird um so unwahrscheinlicher, je näher der Accusativ liegt und je einfacher die Satzverbindung selbst ist.

3) Der Codex Vaticanus, welcher als ursprünglich die Dative gibt, ist in den einfachsten Unzialen geschrieben und sicher auch, wegen seines unerreicht hohen Alters, aus Unzialhandschriften geflossen. Dadurch wird unstreitig die Wahrscheinlichkeit eines Schreibfehlers noch um ein Bedeutendes vermindert, wenn man bedenkt, daß das scharfe Gepräge der Unzialen eine derartige Verwechselung kaum möglich macht.

4) Vorausgesetzt, die Dative seyen die ursprüngliche Lesart, so wird man leicht begreifen, daß die Schwierigkeit der Auslegung zur Umwandlung in Accusative verführen konnte; denn wirklich sahen wir uns selbst in unseren Vorträgen bisher genöthigt, zwar die Ursprünglichkeit der Dative in unserer Stelle anzuerkennen, aber auf eine

sprachgemäße und sachentsprechende Ausdeutung derselben vorläufig zu verzichten. Jetzt stehen wir nicht mehr an, die folgende Erklärung als die einzig mögliche und treffende zu empfehlen.

Es ist bekannt, daß *ἐπικαλεῖν* mit dem Dativ verbunden Einen anklagen, Einen beschuldigen, Einem etwas vorwerfen (wie *ἐγκαλέω*, s. Matth. Gr. Gr. §. 384.) heiße: „*Πομπήϊος δὲ — — — προσεποιεῖτο μὲν ἄχθεσθαι, ὡς καὶ πρότερον, καὶ τοῖς ἀντιστασιώταις, ὡς καὶ πράγματα ἀεί ποτε αὐτῷ, τὸ καὶ παῖσαί τι, παρέχουσιν, ἐπεκάλει.*" Dion. Cass. XXXVI, 28. p. 103. 18. ss. „*Ὁ δὲ δὴ Καῖσαρ αὐτό τε αὐτῷ τοῦτο, δι' ὃ μάλιστα σωθήσεσθαι προσεδόκησεν, ἐπεκάλεσε.* Idem XL, 41. p. 248. 17. sq. „*Τῶν δὲ τρίτων ἐλθόντων, τά τε ἄλλα ἐπεκάλεσεν αὐτῷ, καὶ ὅτι τὸν Πομπήϊον τὸν εὐεργέτην ἐγκατέλιπεν.*" Id. XLII, 47. p. 333. 27. ss. „*Αἱ μὲν ἠλευθερωμέναι τῶν πόλεων βασιλεῖ χάριν ἴσασιν, ὡς δι' ἐκεῖνον τυχοῦσαι τῆς αὐτονομίας ταύτης, αἱ δ' ἐκδεδομέναι τοῖς βαρβάροις μάλιστα μὲν Λακεδαιμονίοις ἐπικαλοῦσιν, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μετασχοῦσι τῆς εἰρήνης*" a). Isocr. Paneg. 46., und unbekannt, daß es mit *τινί τι* construirt irgend etwas Anderes heißen könne.

Sobald man dieß anerkennt, ist auch kein Zweifel mehr über die Auslegung möglich. Uebersetzung: „Wenn sie dem Herren Beelzebul vorgeworfen haben, wie viel mehr werden sie ihn seinen *οἰκιακοῖς* vorwerfen?" Einem Beelzebul vorwerfen ist aber ein allgemeiner Ausdruck, welcher nach Anleitung der Geschichte Jesu heißt:

a) „Ita codd. Urbin. et Ambros., quum antea vulgo legeretur *ἐγκαλοῦσιν*. Verbum *ἐπικαλεῖν* quod ante Bekkerum nullo loco" (apud Isocrat.) „legebatur, Isocrati ex Urbinate restitutum est etiam in Panath. p. 234. d., in Busiride p. 230. a." Vid. charissimi Baiteri adnotationem ad Spohnianum Panegyric. Isocratis §. 175. 6.

einem Gemeinschaft mit dem Teufel vorwerfen; denn Gemeinschaft mit dem Teufel wird Christo in Matth. IX, 34. XII, 24. Marc. III, 22. Luc. XI, 15., und zwar in den beiden letzteren Stellen gerade mit dem Ausdrucke *Βεελζεβούλ*, vorgeworfen. Hoffentlich wird Niemand Aufklärung darüber verlangen, warum dem Teufel hier sein Spitzname beigelegt sey, ebenso wenig, wie man von einem Deutschen nähere Aufschlüsse sich erbitten würde, wenn er von Jemandem aussagte: Er hält's mit dem Schwarzen. —

Leider verlieren wir durch unsere Erklärung eine Bereicherung der Geschichte Jesu, welche dieselbe jüngst durch die Bemerkung erhalten hatte: „Ceterum Iesum cognomine Beelzebulem esse per invidiam a Iudaeis appellatum, ex hoc uno loco discimus, quum alibi (XII, 24. Marc. III, 22. Luc. XI, 15.) illum Beelzebule adiutum portenta edere sua calumniati legantur." Doch müssen wir, trotz unserem Bedauern über den Verlust, der Wahrheit die Ehre geben.

XXII.

Ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω υμᾶς ως πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ως οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Matth. X, 16.

Zwar ist längst bekannt, wie nach Zeitwörtern der Bewegung Präpositionen der Ruhe gesetzt werden, wenn ein Zustand der Ruhe der jeweiligen Bewegung folgt, und Präpositionen der Bewegung nach Zeitwörtern der Ruhe im umgekehrten Falle, und doch werden noch immer in Stellen, wie die vorliegende, mancherlei Künsteleien versucht. Wir merken nur an, da die Sache für sich klar ist, daß hier *εἰς* durchaus nicht stehen könnte, wenn man Christum nicht etwas Abgeschmacktes sagen lassen will. Denn stände *εἰς*, so würde der Sinn seyn: Wie man Schafe unter Wölfe schickt, so schicke ich euch unter die

Menschen; da aber kein Vernünftiger jemals daran denken wird, Schafe unter Wölfe zu schicken: so kann nur Christi Meinung seyn: Ich sende euch aus; der Zustand, in dem ihr Euch nachher befinden werdet, wird dem vergleichbar seyn, in welchem sich Schafe befinden in der Mitte von Wölfen.

XXIII.

Εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε, τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστι. Κἀκεῖ μείνατε, ἕως ἂν ἐξέλθητε. Matth. X, 11.

Ganz ohne Kenntniß der Beglaubigung unseres Textes durch die Handschriften, schienen mir die Worte *ἢ κώμην* demselben fremd. Denn wenn ich überlegte, wem ich dieselben zuschreiben sollte, ob Christo oder dem ausmalenden Apostel, so wollte es mir nicht gelingen, sie dem letzteren, geschweige denn dem ersteren aufzubürden. Es ist etwas so Kleinliches in diesen Worten, etwas so beschränkt Aengstliches, wie es einem Redner von hohem Geiste und einem Darsteller, der den hohen Geist des Redners vollkommen zu würdigen weiß, — was ich mir wenigstens nicht getraue, dem Evangelisten abzusprechen — durchaus nicht ansteht. Was würde man sagen, wenn oben (V. 5.) stände: *καὶ εἰς πόλιν ἢ κώμην Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε*? dagegen eines Abschreibers, am liebsten zu Gunsten einer Dorfgemeinde, ist dieser Zusatz in seiner beschränkten Aengstlichkeit vollkommen würdig.

Da nun ferner, wie mit *καὶ*, so auch mit *ἢ* Einschaltungen in die Texte fast aller Bücher des Alterthums dadurch gekommen sind, daß über die Linien geschriebene Erläuterungen und Erklärungen — merkwürdige Beispiele liefert der börnerische Codex und der in der Kürze von mir zu edirende leibliche Bruder desselben aus St. Gallen — in den Text aufgenommen worden sind, so stand ich ohne Zuziehung aller äußeren Hülfsmittel keinen Augen-

blick an, diese Worte auszusondern; sobald ich aber die gedruckten Handschriften nachschlug, fand ich auch noch, daß der Kantabrigiensis die Worte nicht anerkennt. Da ich nun überhaupt der Ansicht bin, daß der Text des N. T. zwar wohl vielfache Erweiterung erlitten habe, aber höchstens aus dogmatischem Interesse vielleicht kleine Beschränkungen a) in einzelnen Handschriften; ferner da hier ein dogmatisches Interesse völlig undenkbar ist und zufällige Auslassung nicht möglich wegen Uebereinstimmung der lateinischen Parallelversion und mehrerer Exemplare der Itala, so wird der aus inneren Gründen geflossene Verdacht dadurch zur Gewißheit erhoben.

Große Aehnlichkeit mit der eben behandelten Interpolation hat eine zweite unseres Kapitels; V. 19. lautet nämlich in dem Texte Lachmann's: *Ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε.* Abgesehen von dem letzteren Satzestheile, welcher durch seine Abwesen-

a) Ich wüßte, die Wahrheit zu gestehen, auch nicht eine Stelle des ganzen Neuen Testamentes nachzuweisen, in der nach meiner Ueberzeugung irgend etwas von den Abschreibern in der Absicht, zu verbessern und zu berichtigen, ausgeschnitten worden wäre. Natürlich, denn zu schneiden wagte man nicht; dazu standen diese Bücher in zu hohem Ansehen. Nur falsche Auslegung, Mißverständnisse, wo sie möglich schienen, wollte man beseitigen. Dazu war kein anderes Mittel als durch, regelmäßig kürzeren, selten längeren, Zusatz am Rande, meist jedoch zwischen den Linien. Hieraus ist auch das Schwanken in der Stellung so vieler verdächtigen Zusätze erklärbar; denn das Uebergeschriebene wurde von den verschiedenen Abschreibern an verschiedenen, wie es ihnen schien, passenden Orten eingereiht. So ist gewiß bei Luk. VII, 33. *ἄρτον* und *οἶνον*, und bei eben demselben V. 35. *πάντων*, als mit welchem der Inhalt des Artikels vor *τέκνων* beschrieben werden sollte, Glosse. Auch *ἐγένετο* bei Matth. XI, 26. und bei Luk. X, 21. in einigen Handschriften vor, in andern, besonders in Matth. im Vatic., hinter *εὐδοκία* erscheinend, dünkt mir Ergänzung.

heit aus D. und C. höchst verdächtig ist, scheinen mir die Worte ἤ τί sich sehr sichtbar als Glosse anzukündigen. Eben wie δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε zuzusetzen für nöthig erachtet wurde, um dem schwachen Verstande zur Nachhülfe zu dienen, so wurde ἤ τί zur Beseitigung des Mißverständnisses, als ob es bloß auf das Wie der Rede, nicht auf das Was ankomme, beigefügt. Allein das Wie begreift nicht bloß die Form!

Völlig lächerlich ist es, wenn heutige Exegeten wie und was als Form und Stoff der Rede von Christo unterscheiden lassen, etwa wie von einem Schulmeister oder Redekünstler. Mir däucht doch, daß dann wenigstens das Was vorangestellt wäre. Ist ἤ τί echt (was mir, wie gesagt, nicht wahrscheinlich ist), so muß es so angesehen werden, als wenn der Schriftsteller sich selbst corrigire, indem er vielleicht πῶς für zu leicht Mißdeutungen fähig hielt. In den Worten δοθήσεται γὰρ κτλ. liegt aber ganz derselbe Sinn, welcher durch die folgenden Worte: Οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν ausgedrückt wird. Das γὰρ schon, mit welchem die beiden unmittelbar auf einander folgenden Sätze an einander angereiht werden, würde, bei Mangel äußeren Zeugnisses, den einen der beiden Sätze verdächtigen. Wie aber wird die Gedankenfülle durch die Gedrängtheit würdig, wenn das Angezeigte mangelt.

XXIV.

Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς. Καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἤ τί λαλη-

σητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. Καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. Ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Matth. X, 16—23.

Bekanntlich sind die Ansichten der Ausleger über diese ganze Stelle getheilt. Einige halten dieselbe für eine Uebertragung späterer Aeußerungen Christi auf diese erste Aussendung, andere helfen sich mit — wie es mir wenigstens scheint — willkürlicher Ausdeutung der Worte. Selbst aber wenn man einräumt, was, wie Fritzsche überzeugend nachgewiesen hat, durchaus nicht eingeräumt werden kann, daß *ἡγεμόνες* (vgl. Olshausen zu d. Stelle und zu Matth. XXVII, 11.) die römischen Proconsuln, *βασιλεῖς* die Tetrarchen seyen (vgl. Apostelg. XII, 1. XXVI, 1.), so bleibt noch immer zu erklären *καὶ τοῖς ἔθνεσιν.* Denn da *τὰ ἔθνη* nicht auf die Juden bezogen werden kann, weil die *ἔθνη* in der heiligen Schrift stets als der Gegensatz von Israel erscheinen (vgl. die mehr als ein halbes Hundert Stellen, welche Wahl in seiner Clavis unter dem Worte aus dem N. T. allein aufführt), und zu allem Ueberflusse auch noch in V. 5. unseres Kapitels so den Israeliten entgegengestellt werden, daß Jesus den Jüngern befiehlt, die Berührung mit Heiden und Samaritern eben gänzlich zu meiden (*εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε, πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*), so mag wohl nur die größte Befangenheit derartige Aeußerungen Christi bei dieser Gelegenheit für möglich halten, wie sie V. 18. ihm wirklich in den Mund gelegt werden.

Ebenso sind die in V. 21. ausgesprochenen Gedanken nicht für den vorbereitenden Ausgang der Apostel, sondern nur für die Periode des Uebergangskampfes vom Judenthume zum Christenthume geeignet und um so weniger hier an ihrer Stelle, als gleich darauf wieder Maßnahmen den Aposteln empfohlen werden, welche sich so ganz nahe auf den Zweck der Aussendung, wie er V. 5. ausgesprochen ist, beziehen. Besonders schlagender Beweis für die Annahme, daß Christi Verhaltungsbefehle nur immer noch Palästina im Auge haben, scheinen mir die Endworte des 23. Verses: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

Man hat daher nur eine Wahl, entweder die ganze Stelle als eine verfehlte Einreihung von späteren Aeußerungen Christi anzusehen, oder mindestens die näher bezeichneten Verse als Zugaben alter Abschreiber noch vor der von uns verfolgbaren Textesgeschichte, gerade aus den von Olshausen angeführten Thatsachen abgeleitet. Ich ziehe das Letztere darum vor, weil ich überhaupt mehr Neigung habe, manche der von Schulz und Späteren gerügten historischen, auch schriftstellerischen Mängel des Matthäus auf Rechnung der Bearbeiter dieser Schrift, als auf die Rechnung des Matthäus zu setzen, welchem ich, als Mitlebendem, solche Verwechselungen nicht zuzutrauen wage.

Leider reicht die Geschichte unseres Textes, so weit sie bisher geführt worden ist, nicht hoch genug hinauf, um schon jetzt mit Sicherheit über Derartiges sprechen zu können. Wenn aber erst einmal nach lachmann'schem Plane der Text des 4. und 5. Jahrhunderts mit annäherndster Wahrscheinlichkeit hergestellt ist, so dürfte eine solche Textesgeschichte aus den zerstreuten Spuren noch immer in überzeugender Vollständigkeit geliefert werden können. Für jetzt mache ich nur aufmerksam auf manche Lesarten,

welche zur Zeit des Origenes eine nicht unbedeutende Verbreitung gehabt haben müssen, während in den sämmtlichen jetzt noch vorhandenen Handschriften auch nicht die kleinste Spur davon sichtbar ist, (z. B. *παγίδα* in unserem Kap. V. 29.) und auf Lesarten, welche nur in einzelnen Handschriften gefunden werden und doch den Stempel der Wahrheit tragen, wie wir zu Matth. X, 25. zeigen werden. Welches Feld der Vermuthung über die ursprüngliche Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes!

XXV.

Συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ, καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν, εἶπεν κτλ. Luc. VIII, 4.

Die Uebersetzung dieser Worte kann nur folgende seyn: Da aber viel Volk zusammenkam, auch die von Stadt zu Stadt Nachreisenden, zu ihm, so sprach er. Denn obgleich die Lexikographen des N. T. hier *ἐπιπορεύεσθαι* mit den Worten *πρὸς αὐτὸν* verbinden, so ist doch die sprachliche Möglichkeit einer solchen Verbindung nur durch Beispiele aus der Wirklichkeit erweisbar, welche weder bezüglich *ἐπιπορεύεσθαι*, noch aus Analogien, wie etwa *ἐπέρχεσθαι πρός τινα*, *ἐπιβαίνειν πρός τινα* rc., bis anher geliefert sind, auch wohl zu liefern unmöglich ist. Denn ohne Zweifel sind hier *οἱ ἐπιπορευόμενοι κατὰ πόλιν* aus V. 1. ff. gemeint, wo erzählt wird, daß dem *κατὰ πόλιν καὶ κώμην διοδεύοντι Ἰησοῦ* nicht nur die Apostel, sondern auch *γυναῖκές τινες — — — καὶ ἕτεραι πολλαὶ* gefolgt seyen, *αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*.

Gesetzt also, die Construction *ἐπιπορεύεσθαι πρός τινα* ließe sich im Allgemeinen rechtfertigen, so würde sie denn doch immer nur bedeuten können zu Einem reisen, eine Bedeutung, welche uns hier völlig nutzlos wäre, weil Alle, die bezeichnet werden und allein gemeint seyn können, schon wirklich bei Jesu waren.

Also heißt ἐπιπορεύεσθαι fraglos mitreisen, nachreisen, wie auch bei den o' Levit. XXVI, 33: „καὶ ἐξαναλώσει υμᾶς ἐπιπορευομένη ἡ μάχαιρα." 3 Makk. 1, 4. Allein welche Unnatürlichkeit, wenn dieses πρὸς αὐτὸν zu συνιόντος ὄχλου πολλοῦ gehört, es so weit zurückzuwerfen! Ich wüßte sie durch Gleichartiges bei Lukas nicht zu entschuldigen und vielleicht nicht einmal durch Gleichartiges bei Markus, weil gewiß einige der möglicher Weise hier einer Vergleichung fähigen Stellen corrupt sind.

Allein nicht bloß dieser, auch noch zwei andere Gründe machen die Worte καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων höchst verdächtig. Erstens nämlich weiß ich mir nicht zu erklären, wie man die Worte καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων mit συνιόντος, womit sie doch nothwendig zusammenzustellen sind, verbinden will? Denn was soll bedeuten: es kam viel Volk zusammen und die Mitreisenden? Diese waren ja schon längst da. Es bleibt zur Beseitigung dieser Schwierigkeit nur die Annahme eines Zeugma, daß nämlich aus συνιόντος der allgemeine Begriff des Zugegenseyns — gleich als stehe συνόντος da, ergänzt würde. Doch selbst auch so dürfte uns zweitens der Zusatz noch immer höchst überflüssig scheinen, da unmittelbar vorher gerade erzählt ist, daß und wer schon bei ihm war. Es klingt etwa wie Folgendes: Jesum begleiteten die 12 Apostel und einige Frauen auf seinen Zügen von Stadt zu Stadt. Da nun einst viel Volks zu ihm kam und die beständigen Begleiter bei ihm waren, so redete er. Oder sind mit οἱ ἐπιπορευόμενοι Andere gemeint? Sprachlich unmöglich, da Lukas recht gut wußte, wenn der Artikel zu setzen und zu lassen sey (vgl. λεγόντων VIII, 20., wenn es echt ist). Hier mußte er fehlen oder πολλῶν dafür stehen!

2.

Bemerkung zum 8ten Psalm

in

Beziehung auf F. W. C. Umbreit kritische Bemerkung zum 8ten Psalm in den theol. Stud. und Kritiken rc. Jahrgang 1836. 4. Heft.

Von

M. Kies,

Professor am Lyceum zu Ludwigsburg.

Wir sind auch der Ansicht des Herrn D. Umbreit, daß die Auslegung aus dem Mittelpunkt einer lebendigen Anschauung sich bilden müsse, aber wir sind nicht der Ansicht, daß der geistige Zeugungspunkt, aus dem der ganze Organismus des Liedes begriffen werden muß, in V. 4. liegt; denn der Dichter betrachtet nicht den Himmel an sich, sondern in Vergleich mit dem Menschen, dem Könige der Erde, der Krone der sichtbaren Schöpfung. Der Grundgedanke oder Grundsinn ist der hohe Vorzug des Menschen vor der ganzen sichtbaren Schöpfung, der eben dadurch ein Werkzeug der Verherrlichung Gottes ist. Schon als Kind und Säugling zeigt er seine moralische Macht an dem Gottesleugner, (V. 3.) selbst mit dem Himmel und seinen Werken, die doch auch ein Beweis der Größe und Allmacht Gottes sind (V. 4.), verglichen, ist er groß als Gegenstand der Vorsorge (תִּזְכְּרֶנּוּ) und Güte (תִּפְקְדֶנּוּ) Gottes, (V. 5.) noch mehr, er ist nur wenig geringer, als die אֱלֹהִים (s. unten) und deßwegen die Krone der sichtbaren Schöpfung Gottes (V. 6.) (תְּעַטְּרֵהוּ); (auch Herr D. Umbreit bezieht das עִטֵּר mit Consequenz auf die göttliche Krönung des Menschen zum Könige der Erde). Ja, er ist

der König und Herr der Erde im ganzen Umfange des Wortes (V. 7. mit specieller Ausführung V. 8. 9., wobei die Schlußworte des V. 9. עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים uns besonders bedeutend erscheinen, nicht bloß sofern V. 7. darin seine volle Bedeutung findet, sondern weil der Dichter auf die Schifffahrt hindeutet, die sich der Mensch, nach dem damaligen Standpunkte der Sache, dadurch, daß der Himmel mit seinen Gestirnen ihm bei derselben dienen muß, sicherer und gefahrloser gemacht hat.) V. 10. ist dann endlich Refrain von V. 2., aber nur der Refrain des ersten Hemistichs, nicht auch des zweiten. Wir finden dieß besonders bedeutend; wären nämlich die angegebenen Erklärungen von Herrn D. Umbreit, Gesenius, Ewald und Hitzig die richtigen, so würden die Worte (V. 2.) אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם auch dem Endrefrain beigesetzt worden seyn; da wir aber schon nach der bisherigen Ansicht einen ganz andern Sinn darin finden, so werden wir zuerst dem Gedankengange des Dichters, ihn entwickelnd, folgen, hierauf unsere Ansicht exegetisch zu begründen suchen und zuletzt eine Uebersetzung des Psalmes geben.

Der Dichter geht, wie oben gesagt wurde, von dem erst von V. 3. an zur Entwickelung kommenden Gedanken aus: der Mensch ist das edelste Geschöpf der ganzen sichtbaren Schöpfung und dadurch ein Werkzeug der Verherrlichung Gottes. Von diesem zweiten Gedanken, der dem religiösen Dichter der Hauptgedanke ist, geht er (V. 2.) aus; indem er mit dem Hymnus des göttlichen Ruhms auf der ganzen Erde, d. h. wo Menschen sind, beginnt und diese Verherrlichung durch den Menschen weit über allen Glanz des Himmels setzt (denn dieß ist der Sinn des zweiten Hemistichs, V. 2.). Schon auf das erste unschuldvolle Lallen, auf das kindliche Stammeln des Säuglings und unmündigen Menschen hat er eine moralische Macht gegründet, die auch die Feinde und Gottesleugner zum Schweigen bringt (V. 3.). Wenn nun so viel schon unschuldige Kinder vermögen,

was ist vollends der Mensch, der Sohn Adams, den Gott selbst schuf, der ein besonderer Gegenstand seiner Vorsorge und Güte (V. 5.) ist, selbst in Vergleich mit dem Himmel und seiner Pracht, die bloß ein Werk der Hände Gottes sind (מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ) und hingestellt an den Himmel (אֲשֶׁר כֹּנָנְתָּה), um als vernunftlose Gegenstände nach Gesetzen der todten Natur ihren Lauf zu vollenden (V. 4), während der Mensch göttlichen Ursprungs, wenig geringer, als die אֱלֹהִים und die Krone der Schöpfung ist; (V. 6.) und ihr König und Herr; diese beiden Begriffe werden poetisch ausgedrückt (V. 7.), worauf dann die specielle Ausführung V. 8. 9. mit den bedeutungsvollen Schlußworten von (V. 9.) und der Endrefrain von V. 2. ohne das zweite Hemistich dieses Verses folgt (V. 10).

Wir haben nun weiter diese Ansicht exegetisch zu begründen und besonders das schwierige zweite Hemistich (V. 2.) in Betracht zu ziehen. Vor Allem können wir über das vielerklärte תְּנָה (V. 2.) mit keinem der Erklärer übereinstimmen. Der Imperativ ist es nicht, das ist entschieden und von Herrn D. **Umbreit** schlagend widerlegt. Auch der Infinitiv kann es nicht seyn, schon, wie H. D. **Umbreit** selbst bemerkt, weil die Infinitivform in solcher Bildung nur hier vorkommt und, setzen wir hinzu, in dieser Verbindung mit Pronomen relativum אֲשֶׁר wohl auch selten und ungewöhnlich ist. Auch **Hitzig**'s Erklärung ist durch denselben Gelehrten hinlänglich widerlegt; nur scheint uns ein Nothbehelf, anzunehmen, daß das Wort ein in die Poesie herübergenommenes aramäisches Wort mit nach aramäischer Weise fehlendem Vorton Kamez des ersten Modus sey, wie יְרַד in dem vielfach aramäisirenden Liede Debora's Jud. (5, 13.), was schon die aus dem aramäischen herübergenommene Bedeutung des Erklärers von iteravit, narravit, als einer hier unpassenden an die Hand gibt. Auch **Ewald**'s neuere Erklärung, bei welcher er תְּנָה in תָּנָה verwandelt, finden wir nicht in dem Grade plausibel, wie Herr D. Um-

breit, theils weil wir überhaupt nicht gern ohne Noth die Punktation oder das Textwort verwandelt zu haben wünschten, theils weil Ewald selbst zugesteht, dieses Verbum komme zwar sonst nicht vor, aber aus dem Arabischen, dem Aethiopischen und Indo-Germanischen als unzweifelhaft darthun will, daß es „sich ausdehnen" heiße; wobei wir zweierlei bemerken, fürs Erste, daß zwar das Verbum תְּנָה vorkommt, aber nicht in der angegebenen Bedeutung, sondern in der Bedeutung von „geben, Geschenke austheilen, dingen, und im Piel loben, lobsingen;" fürs Andere, daß uns eine solche Etymologie aus dem Aethiopischen und Indo-Germanischen immer riskirt und precär erscheint; wer will so etwas nur als wahrscheinlich nachweisen? — Nach dem oben Gesagten, daß wir ohne Noth nichts am Texte oder der Punctation gern geändert sehen, können wir consequenterweise auch der, allerdings einfachen, Conjectur von Herrn D. Umbreit nicht beipflichten, welcher תְּנָה in תַּתָּה verwandelt wissen will. Aber wenn er anführt, daß 2. Sam. 22, 41. תַּתָּה für נָתַתָּה stehe, und ebenso auch Ps. 22, 41., was auch unsere Ansicht ist, warum sollte in unserer Stelle nicht תְּנָה ebenso gut für נָתְנָה stehen, besonders, da dieß bei den verbis פ״נ gar keine Schwierigkeit machen kann. Merkwürdig ist, daß auch Gesenius (Lehrgeb. §. 102. S. 354.) eine Femininalform in תְּנָה findet. Wir lesen also תְּנָה = נָתְנָה; das Subject des Satzes muß demnach ein Femininum seyn, welches wir in אֲשֶׁר finden, und auf das zunächst davor stehende הָאָרֶץ beziehen, und die Präposition עַל in der Bedeutung nehmen, wo sie an den Begriff von מִן bei einer Vergleichung grenzt, und zur Bezeichnung eines Uebertreffens, Darüberkommens dient, wie Ps. 89, 8: אֵל נוֹרָא עַל־כָּל־סְבִיבָיו Hiob 23, 2. Koh. 1, 16. und besonders Genes. 48, 22., wo es in Verbindung mit נָתַן selbst vorkommt: וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל־אַחֶיךָ, ich gebe dir einen Landstrich vor deinen Brüdern, d. h. mehr Land, einen größeren Landstrich. Analog dieser Stelle

muß nun auch die unsrige gefaßt und vor Allem wörtlich so übersetzt werden: wie herrlich ist dein Name (Jehovah) auf der ganzen Erde, welche gibt deine Herrlichkeit vor dem Himmel, mehr als der Himmel, d. h. welche dir noch eine größere Herrlichkeit verleiht, als der Himmel, nämlich durch dein vorzüglichstes Geschöpf, den Menschen, gegen welchen selbst deine Gestirne todte Massen sind, dein Himmel mit all seinem Glanze verschwindet. So können wir die Worte des Herrn D. Umbreit nur unterschreiben, „daß eine Harmonie zwischen V. 2. und 4. stattfindet," nämlich die Harmonie, daß beidemal der Mensch für ein vorzüglicheres Werk Gottes, als der Himmel, dargestellt wird.

V. 3. scheint uns nun nach dem oben Gesagten keiner exegetischen Schwierigkeit zu unterliegen, die etwa nur in מִתְנַקֵּם liegen könnte, insofern der eigentliche Begriff von „rachgierig" hier nicht passend ist; allein treffend hat Herr D. Umbreit (S. 1013. f.) diese Stelle erklärt und dem מִתְנַקֵּם eine Bedeutung angewiesen, die gewiß Jeden befriedigt. Wollte man dennoch Anstand nehmen, unter diesem Worte einen den Schöpfer positiv bekämpfenden Feind und Empörer, überhaupt einen Gottesleugner sich zu denken, so könnte man, da צוֹרְרֶיךָ auf Gott sich bezieht, das אוֹיֵב und מִתְנַקֵּם gegensätzlich auf Menschen beziehen, so daß der Sinn wäre: auf das unschuldsvolle Lallen und Stammeln der Kinder hat Gott eine solche Kraft gegründet (יִסַּדְתָּ עֹז), daß es auch den größten Böseswicht, der sich als Empörer Gott entgegenstellt und feindselige Rachgier gegen seine Mitmenschen im Herzen nährt, auf bessere Gedanken bringen muß.

V. 4. כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ; hier hat das כִּי die Bedeutung „wenn": wenn ich (nun auch) deinen Himmel anschaue, betrachte ꝛc. Wenn wir, wie schon gesagt, auch keine unnöthige Conjecturen lieben, so schlagen wir doch den Conjecturen-Liebhabern, theils wegen des adäquaten Parallelismus, theils auch um den Dichter vor dem Verdacht

eines allzu sentimentalen Mond- und Nachtwandlers zu schützen, wiewohl wir Herrn D. Umbreit recht gern zugeben, daß es dem David dnrchaus nicht unnatürlich gewesen sey, bei Nacht zu dichten, hier vor, statt שָׁמֶיךָ zu lesen שִׁמְשְׁךָ, deine Sinne, mit Beziehung auf Genes. 1, 16., da wohl auch der Singular מַעֲשֵׂה besser zu dem letzteren als zu dem ersteren passen möchte. Auf jeden Fall aber glauben wir auf die Worte in diesem V. 4. מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ und אֲשֶׁר כּוֹנַנְתָּה aufmerksam machen zu müssen; sie sind absichtlich gewählt, um den Eindruck der Anschauung des Himmels nicht zu vergrößern, sondern im Gegensatze gegen V. 5. — 8. zu verkleinern, indem der Dichter sie dadurch bloß als Gegenstände der äußern Wirksamkeit des Schöpfers, als mechanische Werke bezeichnen will, gegenüber dem Menschen, dem Sohne Adams, dem Geschöpfe, dem er selbst den göttlichen Odem eingehaucht hat, der nahe an die Geisterwelt grenzt und die Krone der sichtbaren Schöpfung (V. 6.), also auch in dieser Beziehung höher, als der sichtbare Himmel ist, den er zum Herrn und Herrscher über Alles gemacht hat, namentlich auch בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ vgl. V. 9. עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים.

Es leuchtet dann von selbst ein, daß V. 5. מָה nicht in dem diminutiv-prägnanten Sinne der Schwäche und Ohnmacht, wie es bisher alle Ausleger aufgefaßt haben: „wie klein oder wie schwach ist der Mensch," sondern in dem eminenteren: wie groß ist gegen solche leblose Werke der Mensch, als lebendiger Geist, genommen werden muß; jenes widerspräche nicht nur dem ganzen übrigen Theile des Psalmes, sondern der Gedanke selbst (V. 5.) litte an einem innern Widerspruche. Wäre nämlich der Mensch ein so schwaches, von Gott so hülflos dahingeworfenes Geschöpf, ein Nichts gegen die übrigen leblosen Werke der Schöpfung, so wäre es doch gewiß ein widersinniger Gedanke, sich zu wundern, daß Gott sich eines so schwachen Geschöpfes annehme (כִּי־תִפְקְדֶנּוּ) und für dasselbe sorge (כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ), da ja der Gegensatz ganz nahe liegen muß, daß

je schwächer und hilfsbedürftiger Gott den Menschen geschaffen hätte, er um so mehr ihn zum Gegenstande seiner vorsorgenden Güte machte. Aber das ist es nicht. Doch wir sind noch den Beweis schuldig, nämlich den grammatikalischen, daß מָה auch den bezeichneten eminent-prägnanten Sinn hat. Jos. 22, 16. z. B. können die Worte מָה־הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל gar keinen andern Sinn haben, als den: welch großes Unrecht, welch große Untreue ist es, die ihr an dem Gott Israels begeht. Uebrigens folgt es schon aus dem Gegensatze; kann מָה allein einen diminutiv-prägnanten Sinn haben, so kann es auch einen eminent-prägnanten haben. Dann aber muß der Sinn der Worte כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ und כִּי־תִפְקְדֶנּוּ auch anders gefaßt werden; כִּי hat hier alsdann die Bedeutung: „denn;" wie groß ist der Mensch, wie erhaben, denn du denkst seiner, und der Sohn Adams, denn du nimmst dich ja seiner an.

Dieß führt dann der Dichter in den folgenden Versen und zunächst V. 5. weiter aus. Daher wir das ו vor וַתְּחַסְּרֵהוּ allerdings durch „doch" aber nicht durch das gegensätzliche, sondern durch das concessive oder copulative „doch" auffassen: du hast ja doch wenig ihn erniedrigt, und zwar מֵאֱלֹהִים. Es ist bekannt, daß die meisten jüdischen und christlichen Ausleger אֱלֹהִים hier durch „Engel" übersetzen, welchem auch noch Schnurrer beitritt, von dem wir ein Mscrpt. in Händen haben. Die Bedeutung „Gott" kann es nicht haben: einmal, weil der Satz nicht wahr ist, insofern der Abstand des Menschen von Gott zu groß ist; fürs Andere, weil der sonst so fromme und Gott gegenüber so demüthige Dichter den Menschen nicht so hoch erhoben haben kann; fürs Dritte, weil es gegen allen Sprachgebrauch ist, das Pronomen als Subject in demselben Satze zu gebrauchen, in welchem sein Nomen in einem Abhängigkeitscasus steht; David würde dafür gesagt haben מִמְּךָ. Dagegen kann אֱלֹהִים die Bedeutung „Engel" haben. Zwar bestreitet es Gesenius im Handwörterbuch S.47. geradezu;

wenn er aber zugibt, daß durch die fast göttliche Verehrung, die man den morgenländischen Königen erwies, es begreiflich werde, wie אֱלֹהִים statt בְּנֵי אֱלֹהִים von ihnen gebraucht werde, z. B. Ps. 82, 6., so möchte es noch weniger Schwierigkeit haben, anzunehmen, daß auch אֱלֹהִים allein statt בְּנֵי אֱלֹהִים 1. Mos. 6, 2. ff. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7., von den Engeln oder Untergöttern gesagt werden könnte, besonders von einem Dichter in einem Liede, wo er den Vorzug des Menschen zur Verherrlichung Gottes preist. Noch mehr, die Stelle 1. Sam. 28, 13. beweist, daß man das Wort אֱלֹהִים überhaupt von Geistern oder geistigen Wesen gebrauchte. Warum sollte in unserer Stelle David nach seiner Anschauungsweise nicht ebenso gut diesen Ausdruck von den um den Thron Gottes stehenden Geistern gebraucht haben können und sagen wollen: du hast den Menschen nur wenig geringer, als deine höhern Geister geschaffen. So stände ganz passend nicht nur noch ein Mittelglied, nämlich die höhere Geisterwelt, zwischen Gott und dem Menschen, sondern der 4. V. fände auch seine volle Erklärung darin, daß, da man sich die höhern Geister nicht nur local erhabener, sondern auch wirklich ihrem Wesen nach vorzüglicher, als die leblose Schöpfung dachte, der Mensch wirklich auch, als zunächst an jene nach seiner Intelligenz sich anschließend, erhabener, als diese gedacht wäre. „Jehovah war bei den Israeliten der bekannte Name des einzigen Gottes" sagt Hüllmann (in seiner Schrift: über die Staatsverfassung der Israeliten, Leipzig 1834.), „weil aber Elohim einmal die Bezeichnung alles Göttlichen war, ist der Name auch von Jehovah gebraucht worden; allerdings aber wird dieser über jene gestellt und davon genannt: Jehovah der Elohim, d. i. Oberherr derselben."

Das Uebrige hat keine Schwierigkeit, und wenn wir V. 9. עֹבֵר אָרְחוֹת־יַמִּים wieder auf den Menschen beziehen und nach dem oben Gesagten eine Anspielung auf die Schiff-

fahrt darin finden, so liegt der Grund davon darin, daß uns jede andere Beziehung gezwungen scheint, wiewohl wir mit Niemand darüber rechten.

Wir übersetzen nun von V. 2 — 10. also:

Jehovah, unser Herr!
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde,
Mehr als der Himmel noch gibt sie dir Herrlichkeit.
Aus des unmünd'gen Kindes und des Säuglings Munde
Hast du schon Macht bereitet dir für deinen Feind,
Zu schweigen, die feindsel'gen Sinnes Rachgier nähren.
Doch schau' ich deinen Himmel, deiner Finger Werk,
Den Mond, die Sterne, welche du an ihm befestigt,
Wie groß der Mensch erst, deß du sorgend denkst,
Und Adams Sohn, auf den dein Auge gütig schauet.
Hast wenig nied'rer doch, als deine Engel, ihn
Gestellt und ihn mit Preis gekrönet und mit Hoheit,
Gabst ihm die Herrschaft über deiner Hände Werk
Und machtest alle Ding' ihm unterthänig;
Das Schaaf, das Rind, sie beide, auch des Feldes Wild,
Des Himmels Vogel und die Fisch' im Meer, deß
Straß' er fähret.
Jehovah, unser Herr!
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Recensionen und Uebersichten.

Symbolik.

1. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, von Dr. F. C. Baur, ord. Prof. d. ev. Theol. an d. Univ. z. Tübingen. Zweite, verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten auf die Symbolik sich beziehenden Controversen vermehrte Ausgabe. XXVI. u. 694 S. Tübingen, bei Ludw. Fr. Fues. 1836.

2. Komparative Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache, von Dr. G. B. Winer. Zweite, verbesserte und verm. Auflage. VI. u. 188 S. Leipz., bei Reclam. 1837.

3. Symbolik aller christlichen Confessionen. Von Dr. Ed. Köllner, Licent. und außerord. Prof. der Theol. zu Göttingen. Erster Theil: Symbolik der lutherischen Kirche. XLVIII. u. 692 S. Hamb., bei Fr. Perthes. 1837.

---

1. So viel Verletzendes der durch Herrn Möhler's Symbolik angefachte Streit gehabt haben mag, so hat er doch, wie wir schon deutlich wahrnehmen können, seine reichen Früchte sowohl der Wissenschaft, als dem kirchlichen Leben getragen, und die Vorkämpfer, die das Bittere desselben am meisten geschmeckt haben, mögen in diesen Früch-

ten die schönste Entschädigung finden. Die protestantische Kirche wenigstens, deren innere Zerwürfnisse die katholische Kirche nicht genug hervorheben zu können glaubt, hat sich bei dieser Gelegenheit bewußt werden und der katholischen Kirche die Ueberzeugung aufdringen können, daß sie noch Eine ist. Die protestantischen Streitschriften, obwohl die verschiedensten Standpunkte repräsentirend, haben dem gesammten Publicum den Eindruck einer geistigen Macht gegeben, welche, von der Einheit desselben Bewußtseyns getragen, nicht bloß durch negative Bande, durch den Kampf gegen denselben Gegner zusammengehalten ist. Merkwürdig und ein Zeichen der Zeit war hiebei, daß die Rationalisten, welche am ehesten die bloß negativen Principien der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu vertreten haben, in diesem Kampfe an Eifer wie an Tüchtigkeit der Kämpfer zurückgeblieben sind. Insofern bezeichnen diese protestantischen Streitschriften einen denkwürdigen Wendepunkt in der Geschichte der protestantischen Theologie. Das zuvor zersplitterte oder in purer Negativität untergegangene protestantische Bewußtseyn faßt sich hier wieder öffentlich zusammen, zeigt, so mannichfaltig die Formen sind, in denen es zum ersten Male wieder laut und frei von seiner Einheit Zeugniß ablegt, daß es noch auf den alten Grundlagen ruhe, und bezeichnet die jetzt so sichtbar eingetretene Periode, wo unsere Theologie sich mit Liebe zu den Anfängen unserer Kirche zurückwendet, um aus ihr als einem festen Boden sich frei und fröhlich weiter und weiter zu gestalten.

Hierzu muß nothwendig das Studium der Symbolik wesentlich beitragen, das durch diesen Streit einen sehr lebhaften Aufschwung genommen hat, wovon das Erscheinen so vieler einschlägiger Schriften zeugt. Die Symbolik ist eine echt protestantische Wissenschaft, denn sie ruht auf der Bereitwilligkeit, alles Wahre, wo es auch sey, daheim oder draußen, anzuerkennen, gegen das Falsche aber zu protestiren in unermüdeter Kritik. So hat sie eben so sehr

ein großartiges wissenschaftliches, als kirchliches und christliches Interesse. In wissenschaftlicher Beziehung reiht sie sich jenen Forschungen auf den verschiedenen Religionsgebieten an und nimmt auf dem Boden der confessionellen Gegensätze dieselbe Stelle ein, welche die vergleichende und kritische Religionswissenschaft oder die Religionsphilosophie, wie sie von Schleiermacher und Hegel gestiftet ist, auf dem Boden der verschiedenen Religionen behauptet. Und wie die Religionsphilosophie (scheinbar auf die christliche Ueberzeugung verzichtend und sich außerhalb des Christenthums stellend), indem sie kritisch und dialektisch die verschiedenen Formen des religiösen Bewußtseyns durchläuft, dem Christenthume die glänzendste und wissenschaftlichste Apologie zu geben geeignet ist, so muß sich in der Wissenschaft der Symbolik (deren Gegenstand, die verschiedenen Confessionen, — freilich noch ihre Ableitung aus dem Wesen des Christenthums selbst — als Resultat der Kirchen- und Dogmengeschichte erwarten) immer mehr der wahre Begriff des Christenthums als Resultat der kritischen und vergleichenden Behandlung der Confessionen ergeben.

Das kirchliche Interesse anbelangend, so ist einmal diese Wissenschaft ganz besonders geeignet, das Bewußtseyn der kirchlichen Zusammengehörigkeit und die treue Liebe zu dem Glauben der Väter, eine Art von religiösem Patriotismus, zu schärfen, ein übereiltes und leichtfertiges dogmatisches Treiben durch die Scham in die gebührenden Schranken zu weisen, welche der Gedanke erzeugt, daß der Gegner in unserm Vornehmen die beste Rechtfertigung seines fortgesetzten Widerspruches gegen die Lehre finden müsse, von der wir selbst abzufallen so wenig Bedenken tragen: andererseits aber enthält die Wissenschaft der Symbolik in sich selbst das beste Correctiv gegen einen falschen Patriotismus, der engherzig die Mängel des Eigenen wie die Vorzüge des Fremden verkennt, indem sie uns, im Unterschiede von Polemik und Dogmatik auf einen Standpunkt stellt, auf welchem sie

wissenschaftlich — nicht nach vorgefaßten Meinungen — bestimmen und erhärten muß, welchem der verschiedenen confessionellen Systeme in Beziehung auf Gliederung, Nothwendigkeit des innern Zusammenhanges und Consequenz der Vorzug zu geben sey, welches von ihnen im Stande sey, die Idee eines wissenschaftlichen Organismus am vollkommensten zu verwirklichen. So liegt in dieser Wissenschaft von selbst ein irenisches und allgemein christliches Interesse. Ja, sie ist die große gemeinsame arena, auf der die entlegensten und in ihrem innern Thun sich ignorirenden religiösen Parteien zum Wettkampfe zusammenkommen — hier bloß mit Waffen streitend, die die ganze gebildete Welt anerkennen muß, mit den Waffen der Wissenschaft: andere aber bei Seite lassend — ein Wettkampf, der, wenn er recht geführt wird, zwar heiß werden mag, zu dem aber die Partheien zusammengeführt werden durch den Glauben an die Macht der Wahrheit, die nur Eine seyn kann, für die Alle bestimmt sind und die endlich siegen muß, und von der Liebe, die bei aller Trennung das Bewußtseyn der innern Zusammengehörigkeit aller Christen nie aufgibt.

Die katholische Kirche zwar, von der wir hier zunächst zu reden haben, scheint bei ihrem Urtheil über die Andersdenkenden für die Wissenschaft der Symbolik keine Stelle zu haben, sondern, je mehr ihr Princip die Auctorität der Kirche ist, desto mehr sich von einem Kampfplatze zurückziehen zu müssen, wo nur allgemein anerkannte Waffen, nicht aber solche gelten, die vorläufig nur als Vorurtheile gelten können. — Wenn aber dennoch katholische Schriftsteller, wie Herr Dr. M ö h l e r, sich auch hier zu versuchen wagen, so können namentlich die Protestanten, die Schöpfer dieser Wissenschaft, sich nur freuen, mit ihnen hier zusammenzutreffen; denn welcher Umschwung des philosophischen und religiösen Bewußtseyns gehört dazu, welch gewaltige Influenzirung durch protestantischen Geist, um von dem Standpunkte

der tridentinischen Synode oder des Gründonnerstags-Gebets auf den Gedanken einer Symbolik zu kommen! Und in der That, so heftig Möhler's Sprache gegen den Protestantismus ist, sein Werk dürfen wir nach der günstigen Aufnahme, die es in seiner Kirche fand, als das Losungswort eines neuen, von dem alten wesentlich verschiedenen deutschen Katholicismus betrachten, als das Geständniß, daß die Angriffe unserer Väter auf den alten Katholicismus gerecht waren und auf Wahrheit ruhten, als den unwiderleglichen Beweis dafür, daß der deutsche Katholik in seinem Zusammenseyn mit dem Protestanten sich der Macht der Wahrheit nicht hat entziehen können. Denn, wie auch Herr Dr. Baur trefflich auseinander setzt, dasjenige, was von den Reformatoren als Grundirrthum bezeichnet, und die Veranlassung zur Kirchentrennung ward, wie die Lehre vom Ablaß, vom Fegfeuer, vom opus operatum, vom Meßopfer, von der Infallibilität des Pabstes, ist von Herrn Möhler theils aufgegeben, theils so schüchtern vorgetragen, theils durch wesentliche Modificationen so unschädlich gemacht, daß auch Luther, wenn Solches Praxis oder Lehre des Katholicismus seiner Zeit gewesen wäre, seinen Widerspruch hiergegen größtentheils würde aufgegeben haben. Auf der andern Seite hat unter Herrn Dr. Möhler's Hand oder, wie wir noch lieber hoffen, im Laufe der Zeit das katholische Dogma auch positiv im Wesentlichen gewonnen und sich der protestantischen Ansicht angenähert. So in dem strengern, wenn schon noch lange nicht befriedigenden Begriffe von der Erbsünde, die ihm nicht mehr bloß der Mangel an der iustitia originalis, sondern ein böser, verwerflicher Hang ist; in der Lehre vom opus operatum, wo er zur dispositio nicht bloß das obicem non ponere, sondern das obicem amovere, also nach protestantischer Weise eine Thätigkeit des Subjects verlangt; ähnlich beim Meßopfer und der Lehre von der Tradition, welche letztere, wesentlich von schleiermacherschen Elemen-

ten tingirt, von der äußern, absolut gültigen Auctorität des Episcopats (besonders wenn wir seines Freundes Gengler's Ansichten hierüber dazu nehmen, nach denen der Episcopat nicht eine absolut und auf alle Zeiten verbindliche, sondern nur temporäre und, so zu sagen, bloß verwaltende oder dogmatisch-polizeiliche Auctorität in Glaubenssachen hat) so wesentliche Bestandtheile hinwegnimmt, daß hierin besonders der Grund liegt, warum Möhler die Idee einer Symbolik auf katholischen Boden zu verpflanzen wagen konnte.

Fassen wir Alles dieß zusammen, wie es vom Herrn Dr. Baur so überzeugend und treffend auseinander gesetzt ist, wie sollten wir uns der Apologie nicht freuen, die den Reformatoren und ihren Principien ein Mann bereitet hat, der sie zwar aufs Härteste anläßt — (wie er denn, je mehr er das Gute, für das die Reformatoren gegen den damaligen Katholicismus kämpften, bona fide, woran wir nicht zweifeln, als wesentlich katholisch ansieht, desto weniger Grund für die Kirchentrennung wahrnehmen kann), — dieses aber vor den Zeitgenossen nicht mehr dadurch zu verantworten wagt, daß er den altkatholischen Gegensatz gegen uns aufrecht erhält, sondern nur dadurch, daß er die lutherische Kirche unendlich Schlimmeres, als ihre Symbole enthalten, die katholische Kirche aber Besseres sagen läßt, als z. B. das Tridentinum zu sagen weiß.

So sehr nun dieß der protestantischen Kirche zur Ehre gereicht, so wenig ist freilich von katholischer Seite damit die Wissenschaft der Symbolik gefördert; denn jener Gewinn ist zur Zeit noch durch Unwahrheiten und Entstellungen erkauft, und wir bleiben im Ungewissen, ob nicht jene Verbesserungen bloß als ein flüchtiger Widerschein der protestantischen Kirche anzusehen sind, ohne im eigentlichen Systeme des Katholicismus selbst eine Wurzel zu haben.

Zu dieser Annahme müssen wir um so mehr geneigt seyn, wenn wir den tiefen Gegensatz überblicken, der auch

so noch zwischen dem katholischen und protestantischen Systeme besteht und der durch die Concessionen, die Herrn Dr. Möhler's Werk gegen unser System, wie es ist, enthält, nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt wird, so freilich, daß Herr Möhler dadurch es viel schwerer hat, von dem Vorwurfe der Inconsequenz sich zu reinigen, als das altkatholische System.

Dieß hat Herrn Dr. Baurs Werk trefflich dargethan, und sowohl durch detaillirte Forschungen, als durch großartige, zusammenfassende Ueberblicke wesentlich zu Feststellung des wahren Gegensatzes beigetragen. Die vorliegende Ausgabe gewährt neben sonstigen Bereicherungen und Verbesserungen besonders den Vortheil einer Uebersicht über die ganze Geschichte des Streites.

Unter den verschiedenen protestantischen Streitschriften scheint Herrn Dr. Baur's Werk auf die Gegner den stärksten Eindruck gemacht zu haben, wie denn bekanntlich die ersten Gegner katholischer Seits, Möhler selbst und Anton Günther, mit ihm in einen Zweikampf sich einlassen zu müssen glaubten; jener, indem er ein bogenreiches Werk, „neue Untersuchung (526 S.)" einzig gegen ihn richtete, dieser, indem er in seinem „letzten Symboliker" ihn als den Sprecher der protestantischen Partie behandelte. So wenig uns Protestanten zu Sinne kommen kann, hierdurch unser Urtheil bestimmen zu lassen, so verdienstlich neben Marheinecke und der evangelischen Kirchenzeitung besonders die Bemühungen des verehrten Nitzsch gewesen sind, die protestantische Lehre positiv festzustellen und von den alten Grundlagen aus den Anbau im Innern weiter zu fördern, so ist doch nicht zu leugnen, daß Herr Dr. Baur sich als den rüstigsten Kämpfer gezeigt hat. Er war der Letzte auf dem Kampfplatze, wie er der Erste gewesen war; und die bewundernswürdige Gewandtheit seiner Dialektik, die dem Gegner unermüdet in alle seine Wendungen und Krümmungen folgt, um ihm allen und jeden

Ausweg abzuschneiden, der sichere Blick, mit dem er den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, die Blößen und die starken Seiten des entgegenstehenden Systems durchschaute, danach seine Operation einrichtete, jene schonungslos aufdeckte, diese aber in freiem Geiste anerkannte und nur bemüht war, die Stelle in unserem Systeme zu finden, an der sie ohne die Entstellungen im Katholicismus den angemessenen Ort finden und zur Vollendung beitragen könnten, Alles dieses, unterstützt von der bekannten Gelehrsamkeit und Darstellungsgabe des Herrn Verfassers konnte nicht verfehlen, den imponirenden Eindruck auf die Gegner zu machen, den das Werk gemacht hat.

Als den Grundgedanken, unter welchem Herr Dr. Baur den Katholicismus betrachtet, können wir den ansehen, daß der Dualismus, der (nach den beiden ersten Abschnitten) in der Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung als Pelagianismus sich offenbart, in der Lehre von den Sacramenten und der Kirche zur äußerlichen Abhängigkeit des Individuums von der Kirche oder Hierarchie führe. Beides scheint im Widerspruche mit einander zu seyn; denn dort, in der Lehre von der Sünde und Rechtfertigung, erscheint die Freiheit des Menschen als eine zu sehr gesteigerte, hier, in der Lehre von der Auctorität und demjenigen Allen, was am opus operatum hängt, unterdrückt; Gott gegenüber wird der Mensch als frei, der Kirche gegenüber als abhängig gedacht, während der Protestantismus Gott gegenüber den Menschen als schlechhin abhängig, dagegen der Kirche gegenüber als frei setzt. Daß dieser Grundgedanke aus rein historischer Anschauung der Systeme stammt, ist unleugbar und ebenso, daß diese so einfachen, als durchgreifenden Gegensätze sich zum Eintheilungsprincipe der beiden Haupttheile trefflich eignen. Nur der innere Zusammenhang jener merkwürdigen Erscheinung, daß die Freiheitslehre des Katholicismus in Beziehung auf Sünde und Gnade zur Abhängigkeit von der

Kirche werde und, umgekehrt, die absolute Abhängigkeit des Einzelnen von Gott zur Freiheit der Kirche und Menschheit gegenüber, ist uns in der Darstellung des Herrn Dr. Baur nicht klar geworden. Diese ist im Wesentlichen folgende:

Wer, wie der Katholicismus, von der Freiheit Gott gegenüber ausgeht, dem ist nicht die innere Welt, sondern die Welt des Handelns die Hauptsache. Frei und selbständig Gott gegenüber stehend, ist aber der Mensch auch unmittelbar gut; so ist der innere Vermittelungsproceß des Geistes mit sich selbst sistirt, und der Katholicismus sucht nicht erst zu werden, sondern sich in seiner Unmittelbarkeit zu erhalten, während dem Protestantismus der innere Proceß einer nie ruhenden Vermittelung die Hauptsache ist, sucht der Katholicismus nur Realität, Bethätigung seines unmittelbaren Daseyns. Die Kirche wird daher angesehen als die äußerlich objectivirte absolute Wahrheit: wie der Einzelne, so steht auch sie selbst Gott dualistisch gegenüber, der einzelne Gott gegenüber Freie ist ihr aber einverleibt. — Nun muß die Welt hier gedacht werden als ein künstlerisch geordneter, göttlicher Organismus, in welchem jedem einzelnen Theile seine Stelle durch die Idee des Ganzen angewiesen ist. Daher wendet sich diese Freiheit, die der Einzelne Gott gegenüber hat, im Verhältnisse der Einzelnen zu einander so, daß Einer beschränkt ist durch den Andern, und zwar bildet sich diese Dependenz im Katholicismus nach pantheistischer Weltanschauung so aus, daß die an sich gleich freien und selbständigen Glieder auf verschiedene Stufen des Organismus gestellt werden, womit die Dependenz von einer Hierarchie gegeben ist, denn diese aufsteigenden, göttlichen Stufen bilden die Hierarchie. Diese Ableitung der Dependenz des Einzelnen von der Hierarchie ist dem Referenten nicht evident genug; namentlich erscheint der Uebergang von dem Principe dieser pelagianischen Freiheit auf das pantheistische Element nicht genug vermittelt. Man sieht, die Zeichnung ist mit besonders lebhaftem Andenken

an Dionysius Areopagita und Thomas v. Aquino gegeben, aber die Anschauung der Welt als eines in Stufen aufsteigenden Organismus pflegt man sonst keineswegs als etwas den Pantheismus Charakterisirendes anzusehen; wie soll also, gesetzt der Pantheismus wäre aus dem Pelagianismus abgeleitet, aus jenem wieder die Hierarchie derivirt werden?

Einfacher scheint dem Referenten folgende Verhältnißbestimmung der in Frage stehenden Momente. Derjenige Dualismus, der aus dem Pelagianismus des katholischen Systems für das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen folgt, führt von selbst noch auf einen andern Dualismus, einen Zwiespalt im Geiste selbst. Durch die pelagianischen Grundsätze würde eigentlich alle und jede Gnade ausgeschlossen, aber das will der Katholicismus nicht, sondern er will dem Reiche der Gnade noch zugehören. Welche Stelle nun kann dieser noch bleiben? Die innere Vermittelung von Gnade und Freiheit, welche freilich mit dem Pelagianismus nicht bestehen könnte, verschmäht er, und so kann das Christenthum nur theils auf eine äußerliche, theils auf eine gewaltthätige Weise über jene Freiheit eine Macht erlangen: auf eine äußerliche Weise, denn durch den Pelagianismus des Systems wird es zu einer begrenzten, endlichen Macht, zu einem adminiculum herabgesetzt, statt das Wesen des Geistes selbst zu seyn; auf eine gewaltthätige Weise, weil statt einer innern Vermittelung der Gnade mit der spröden Subjectivität die letztere für einen Moment sistirt und auf mechanische Weise niedergeschlagen werden muß, damit die göttliche Gnade allein wirke. Aber die Subjectivität wird nicht erfüllt von der Objectivität, nicht göttlichfrei, sondern verlangt gleich wieder in alter Weise ihre Rechte, und in diesem Alterniren zwischen einem unverwüstlich elastischen Pelagianismus und einer magischen Objectivität der Gnade bewegt sich die ganze katholische Heilsordnung fort, wie denn, wenn innerlich Geschiedenes und Unversöhntes doch zusammenwirken soll, dieß nur neben- oder nacheinan-

der in haltungslosem und confusionärem Wechselspiele der Kräfte bewerkstelligt werden kann.

Die objective Macht des Christenthums soll also auch im Katholicismus noch gelten, aber auf dem Wege dazu, subjectiv zu werden, stößt sie an dem Pelagianismus im Innern als an einem harten Steine an und wird zur Oberfläche des Lebens zurückgewendet, wo nun Erstarrung droht. Dieser Oberfläche des Lebens, der Welt des Handelns, bemächtigt sich nun diese Macht der objectiven Gnade, und zwar so vollständig, daß wir den Katholicismus betrachten können als die von Gott afficirte und tingirte, aber nicht durchdrungene und umgeschaffene Welt. Nach Innen sind die vollen Rechte der Natürlichkeit, die Denkweise einer ihr gemäßen pelagianischen Theologie geblieben, nach Außen aber umgibt ihn jener Heiligenschein, der durch eine Art von gigantischer Magie auf der Oberfläche des Lebens den innern Proceß der Vermittelung des Geistes mit sich selbst ersetzen soll.

So wird aus dem Christenthume die reale, empirische Macht der Kirche, so führt die pelagianische Freiheit Gott gegenüber zur Dependenz des Subjects von dieser äußern Macht. Da nun aber diese beiden Potenzen, Freiheit und Gnade, einander eigentlich ausschließen und doch im Katholicismus zusammengebracht sind, so ist es von Interesse, zuzusehen, wie sie sich miteinander zurecht setzten. Es ist schon gesagt, daß die pelagianische Freiheit von sich selbst nicht lassen, andererseits aber doch das Christenthum nicht abgewiesen werden wollte; damit nun doch eine Beziehung zwischen beiden möglich und übrig bleibe, bildet sich folgender Vergleich. Das Christenthum wird so gedacht, daß es die Freiheit in ihrem innern Reiche unangetastet läßt, daß es darauf verzichtet, sich der Subjectivität selbst als geistige Gewalt zu bemächtigen, und damit vorlieb nimmt, in den äußern Lebenskreisen die Alles beherrschende Macht zu seyn. Die pelagianische Subjectivität ihrerseits

läßt von der Consequenz, die eigentlich in ihr läge, nämlich alle Gnade auszuschließen, nach und behält, unterthänig gegen ein durch sie so alterirtes Christenthum, ihr inneres Wesen ungestört bei.

Nachdem nun diese den beiden Gliedern des Gegensatzes die Spitze nehmende Vermittelung getroffen war, konnte es nicht fehlen, daß beide Homogenes an einander fanden. Die dualistische Tendenz des Pelagianismus und der katholische Begriff des Christenthums konnten sich recht gut mit einander befreunden. Jene fand sich durch die Veräußerlichung des Christenthums und der göttlichen Gnade in der Weise der katholischen Kirche nicht gestört, vielmehr in großem Maßstabe durchgeführt, indem die Kirche nur die potenzirte Darstellung derselben Selbständigkeit ist, die das einzelne Subject nach pelagianischen Grundsätzen Gott gegenüber einnimmt; der Mechanismus des katholischen Christenthums andererseits, der, wie wir oben sahen, der Hierarchie ihre Entstehung gab und von dieser so treu gepflegt wurde, sah sich durch den Pelagianismus nicht gestört: denn wie es überhaupt des Pelagianismus Art ist, sich nicht der Welt, sondern Gott gegenüber geltend zu machen, so schmeichelte ein solches Christenthum vollends dieser schlechten Tendenz, in angemaßter Selbständigkeit durch angebliche Verdienste sich Gott gegenüber aufzustellen; ein so mechanisirtes Christenthum bot ja dem gesetzlichen Geiste, der Werkheiligkeit den ausgesuchtesten Schauplatz für verdienstliche Thätigkeit an. So ist die pelagianische Subjectivität der Kirche, statt Gott gehorsam, weil sie für sich dabei die beßte Rechnung findet, die hierarchisch gewordene Kirche aber, der Sucht des Subjects nach einer falschen Freiheit beßtens huldigend, hat dasselbe um die wahre Freiheit gebracht, und zu ihrem Knechte verwandelt; sie übt die Rechte göttlicher Auctorität jetzt um so ungescheuter aus, weil sie es mit ihrem Begriffe dahin gebracht hat, daß es im Interesse

des Individuums selbst ist, jene ihre Ansprüche zu respectiren. Während so das wahre Göttliche immer mehr deistisch zurückgedrängt wird, sucht sie auch den Schein seiner Zurückstellung dadurch zu entfernen, daß sie sich an Gottes Stelle setzt und seine Prärogative angeblich als Lehnsträgerin übt. Und dieß ist der Pantheismus des Systems. Er ist aber aus dualistischem oder deistischem Grunde entsprossen und trägt davon die Male noch an sich, d. h. er ist nicht bis zu jener Einheit, die sonst den pantheistischen Systemen eignet, durchgeführt. Die Kirche hat zwar durch einen Gewaltspruch sich das Göttliche vindicirt und factisch seine Rechte eingenommen, aber dieß nicht mit so entschiedener Kühnheit, daß das Göttliche außerhalb ihrer und Rechte des Ungöttlichen in und neben ihr geleugnet wären. So weit die Verwirklichung jener magischen Gewalten reicht, so weit haben wir hier wirklichen Pantheismus und zwar der niedrigen Art, wo das Aeußere als solches unmittelbar göttlich ist. Aber des Dualismus kann sich das System doch nicht entschlagen; denn jene beiden Potenzen, der pelagianische Begriff von Freiheit und der Begriff von Kirche, sind trotz jenes Vergleiches und jener gegenseitigen Nachgiebigkeit doch sich innerlich zuwider; die Kirche und die pelagianische Subjectivität treiben, so zu sagen, falsches Spiel mit einander, sie brauchen einander und haben sich auf einander eingerichtet, aber sie sind nicht innerlich Eins: jede hat gegen die andere ihren Vorbehalt und verfolgt ihre Zwecke, verwendet die andere zum Mittel dafür, aber sie bleiben innerlich geschieden und können nicht in einander, sondern, wie oben gezeigt, nur alternirend sich bethätigen.

Dieser Dualismus hindert immer und ewig den Katholicismus, ein geschlossenes System zu werden. An diesem Dualismus ist er erlegen. Es mußte die Zeit kommen, wo jener offenbar werden sollte. Das geschah nach vielfachen Vorbereitungen des Mittelalters (unter welchen die bei gewissen Veranlassungen, Festen u. dgl., oft

hervorbrechende, wilde und lachende Ironie des sonst so gutgläubigen Subjects über seine Kirche als besonders charakteristisch hieher gehört), in dem Protestantismus auf negative und positive Weise, und es ist das besondere Verdienst des Herrn Dr. Baur, diese Seite, von der aus seine wissenschaftliche Stärke besonders erhellt, mit philosophischem Geist und Scharfsinne hervorgehoben zu haben.

Er zeigt dieß zuerst trefflich in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde, wo er mit einer, soviel wir wissen, vor ihm noch nie erreichten Evidenz darthut, wie nach der ursprünglichen Idee des Protestantismus die iustitia originalis zum Wesen und Begriffe des Menschen selbst gehört, während sie nach der katholischen Ansicht immer ein äußerliches donum bleibt, von dem man nicht bestimmen kann, wie weit ohne dasselbe der Begriff des Menschen vollständig seyn soll. So zeigt sich schon in dieser Vorhalle der Dogmatik der Dualismus des katholischen, der Monismus des protestantischen Systems.

Auch darin wird Herrn Dr. Baur Recht zu geben seyn, daß der Zustand der Urbildlichkeit, werde er als ein historischer genommen oder nicht, schon unter der Kategorie der Gnade im Gegensatze gegen das liberum arbitrium zu denken sey. Denn wäre letzteres die Quelle der urbildlichen Vollkommenheit, so würde die Beziehung Christi zur menschlichen Natur zur Zufälligkeit herabgesetzt; daher systematische Denker des Mittelalters, von einem historischen Urzustande ausgehend, die Erscheinung Christi auch ohne Sündenfall für nöthig erkannten. Ein besonders merkwürdiges und lehrreiches Beispiel hiervon hat uns Ullmann in dem Leben von Joh. Wessel S. 255. vorgeführt.

Dieß führt uns auf einen zweiten Punkt, an welchem sich noch bestimmter der Gegensatz der Systeme ausspricht — die Lehre vom liberum arbitrium in seiner Bedeutung für das Dogma von der Sünde und Gnade, namentlich der Rechtfertigung.

Es ist nun bekanntlich stets die Richtung des echten Protestantismus im Gegensatze gegen die Katholiken gewesen, alles Gute Gott zuzuschreiben, keineswegs bloß in materialer Beziehung, d. h. sofern sein Gesetz oder Wille bestimmen muß, was Inhalt des Willens seyn soll, sondern auch in formaler, d. h. auch daß des Gläubigen Wille auf diesen göttlichen Willen die Richtung nimmt, ist nach echt protestantischer Ansicht Gottes Gnade zu verdanken. In diesem Sinne nun gibt Herr Dr. Baur nicht bloß die Darstellung des symbolischen Lehrbegriffes, sondern auch die Kritik, welche diese Richtung zu noch consequenterer Ausbildung führen soll.

Als Lehre der Symbole wird hier im Kurzen Folgendes angegeben: Die älteren Symbole, selbst die C. A. XVIII., enthalten nur zweideutige Bestimmungen über das liberum arbitrium, ihre Richtung sey im Ganzen gegen dasselbe. Erst die F. C. habe durch Verwerfung der calvinischen Prädestinationslehre sich der ursprünglichen Richtung Luther's und Melanchthon's, die ein servum arbitrium setzte, abgewandt; die F. C. nämlich setzte die Ursache, warum die Einen nicht selig werden, darein, daß sie der Gnade widerstehen; daraus folge von selbst, daß bei denen, die selig werden, die Ursache zunächst darin liege, daß sie der Gnade nicht widerstehen, sondern sie aufnehmen. Hiermit aber trete die F. C. mit sich selbst in den grellsten Widerspruch, indem sie wieder — neben ihrer Lehre von der Erbsünde, nach der der Mensch ohne Gott der Gnade widerstehen muß, auch noch sagen: es werden Alle verworfen, die meinen, daß in uns selbst irgend eine Ursache sey, warum uns Gott erwählt hat, und nicht einzig seine freie Barmherzigkeit. So setze sie einerseits, daß Gott den Verstand erleuchte und den rebellischen Willen zu einem folgsamen umschaffe, andererseits, daß Gott den Menschen nicht zwinge und die Widerstehenden auch nicht bekehrt werden. Allein dieß seyen Inconsequenzen; der Grundtypus der lu-

therischen Lehre thue auf Freiheit Verzicht, und wenn Melanchthon und seine Schüler oder die von ihm afficirten Verfasser der F. C. mit jenem Grundtypus das lib. arb. glaubten vereinigen zu können, so haben sie sehr geirrt; vielmehr, wenn sie das Letzte wollten, hätten sie den so sehr verworfenen Synergismus aufnehmen müssen. Es wird ferner darauf aufmerksam gemacht, wie in der Blütheperiode der Reformation, wo ihr Bewußtseyn noch in seiner ungetrübtesten Frische und Lauterkeit wirkte, die Männer, in denen es seinen reinsten Ausdruck fand, sich mit Entschiedenheit gegen die Lehre von der Freiheit ausgesprochen haben.

Die F. C. betreffend, könnte man nun sagen, daß sie nirgends den Satz aufstelle, der Erwählte sey erwählt, weil er seiner zum Widerstehen treibenden Natur widerstehe, sondern nur, der Verdammte werde verdammt, weil er widerstehe. Und gegen den Einwurf, das Erste sey doch am Ende nur die Kehrseite des Andern, ließe sich sagen, es sey zu unterscheiden zwischen der Ursache des Guten und des Bösen, sie seyen nicht gleich leicht zu erkennen, obwohl es für beide Mittelursachen gebe. Wo man nun die Endursache einsehe, da nenne man sie, wo man diese nicht erkenne, da bleibe man bei der Mittelursache stehen. Daß nun Gott die letzte Ursache des Guten ist, ist den LL. SS. klar und gewiß, und daher heben sie hier diese Endursache mit einer Sicherheit hervor, die auf die Mittelursache gar nicht viel Bedacht nimmt, obwohl diese auch nicht fehlen dürfe, wie denn der Glaube allein selig macht, dieser aber Thätigkeit des Menschen enthält und der widerstrebende Wille des Menschen zu einem wollenden gemacht wird, nicht aber nur Gott unmittelbar seinen Willen in die Stelle des menschlichen hineinsetzt. Dagegen bei den Bösen könnte es rathsam seyn, bei den Mittelursachen stehen zu bleiben, ohne daß damit diese zur absoluten Ursache gestempelt wären. Leugnen läßt sich ja doch nicht, daß diese Mittelursachen auch Ursachen sind,

wie denn Unglaube und Unseligkeit im wesentlichen innern Zusammenhange stehen; und wie schwierig es ist, über die Endursache hier das letzte, lösende Wort zu sprechen, das beweist ja neben Calvin selbst die neueste Philosophie, wie auch Herr Dr. Baur bekennt. — So scheint uns nicht sowohl eine Inconsequenz den symbolischen Büchern nachgewiesen werden zu können, als vielmehr das, daß sie, die Ungläubigen betreffend, noch eine Lücke lassen und nicht zur letzten Ursache vordringen. Also unvollständig ist, was sie sagen, und insoferne unbefriedigend, aber keineswegs falsch; denn wirklich hat das Widerstehen und der Unglaube jedenfalls als Mittelursache seine Stelle.

Daß das Augenmerk der symbolischen Bücher vorzüglich auf die electi gerichtet war, das sehen wir am besten aus der universalistischen Tendenz in der Lehre von der electio. Ein richtiger Tact zeigte ihnen, daß die ewige reprobatio der Einen etwas Absurdes habe, und nicht minder, um ihr auszuweichen, als um die Urheberschaft des Bösen nicht auf Gott kommen zu lassen, blieben sie dabei stehen, was sie als gewiß einsehen, nämlich, daß die electi nicht erwählt seyen um des Glaubens willen, sondern auch ihr Glaube vorher bestimmt sey durch die Gnade, und zweitens dabei, daß Gott Alle selig haben wolle, also nicht als Ursache davon gedacht werden dürfe, wenn Einige ewig verdammt werden. Es ist nun zwar zu gestehen, daß sie annehmen, es werde die Einen dieß Loos treffen, wozu neben der Wahrnehmung, daß so Viele ungläubig sterben, nicht wenig die erst im Anfange des vorigen Jahrhunderts erschütterte Meinung beitrug, daß nach diesem Leben alle Entwickelung und Veränderung ausgeschlossen sey; aber wenn sie gleich die hier zurückbleibende Lücke noch nicht auszufüllen vermochten, so machten sie eine weitere Entwickelung doch auch nicht unmöglich, wie Calvin durch den abschließenden Satz that: Gott wolle nur die Einen selig machen und habe die Andern ewig verworfen.

Und wenn sie, mehr einem Tact, als erkannten Gründen folgend, bei den Mittelursachen jenes angenommenen Erfolges stehen blieben, so ist ohne Zweifel ihre Vorsicht nur zu loben, die sie vor falschen Sätzen, wie die Calvin's von einer ewigen reprobatio sind, bewahrt und einer späteren Zeit für eine Ausfüllung des Mangelnden Raum gelassen hat. So scheint dem Referenten die Sache zu stehen, wenn wir die Tendenzen ins Große ins Auge fassen.

Bedenklicher für die Consequenz unseres Systems würde es seyn, wenn C. A. XVIII. der Freiheit in rebus spiritualibus eine Wirksamkeit zuschriebe, oder wenn dargethan werden könnte, daß die libri symbolici mit dem lib. arb. in civilibus, das sie setzten (vgl. C. A. XVIII. u. F. C. p. 508. §. 8.) auch eine Freiheit zum Guten in göttlichen Dingen annehmen. Allein das Erste betreffend, so scheint in unsern Zeiten auf die Interpretation dieser Stelle in der altlutherischen Kirche wiederum aufmerksam gemacht werden zu müssen; vgl. Walch, Introductio etc. p. 317. Die neuere Interpretation ist gewöhnlich die: wir können durch das lib. arb. ohne Gott das gute Werk nicht anfangen, oder wenigstens nicht vollenden, d. h. vielleicht anfangen, aber nicht vollenden. Allein wer mit dem damaligen Stande der Theologie bekannt ist, weiß, daß Melanchthon nicht einmal in seinen locis Solches zu dieser Zeit schon sagte und von einer facultas ad gratiam sese applicandi erst ein Jahrzehent später spricht.

Wir hätten den vollen Semipelagianismus, wenn gesagt seyn sollte: es soll nicht geleugnet werden, daß wir aus eigener Kraft das gute Werk anfangen können, aber vollenden können wir es nicht. Wie stimmte das z. B. zu Apol. II. de iustif. p. 72. §. 71. ἀρχὴ ἥμισυ παντός. So daß ohne allen Zweifel die wahre Erklärung die ältere ist, welche das non auf das Ganze bezieht — nicht ein solches lib. arb., daß wir, wie die Gegner meinen, etwas wahrhaft Gutes ohne Gott entweder anfangen, oder auch wenig-

stens nur vollbringen könnten — sondern keines von beiden a). —

Gefährlich also könnte für die Consequenz des Systems nur das Andere werden, die Frage nämlich, ob mit dem lib. arb. in civilibus nicht nothwendig auch ein lib. arb. in spiritualibus folge? Diese Unterscheidung spielt bekanntlich eine Hauptrolle in unserm System und spricht aufs bestimmteste die Absicht aus, metaphysische Fragen nicht hereinziehen, sondern sich rein auf dem Boden des sittlichen und religiösen Bewußtseyns halten zu wollen; aber es fragt sich, ob bei dem lib. arb. in civilibus das servum arb. in spirit. besteht, und wir hätten gern eine gründlichere Untersuchung dieser Frage vom Herrn Dr. Baur vernommen. Mit Setzung des serv. arbitr. in spirit. scheint zwar das theologische Interesse völlig befriedigt, aber wie wollen wir den Katholiken abwehren, der den Begriff des lib. arb., das wir für civilia stehen gelassen, näher entwickelt und zeigt, daß doch das lib. arb. seinem Begriffe nach sich auf Alles richten könne, was die Intelligenz ihm zur Wahl vorlegt, daß aber die Einsicht in das wahrhaft Gute dem Menschen nicht ganz fehle, er somit auch etwas Gutes von der Gnade müsse wählen können. Es droht offenbar die doppelte Gefahr, um der Gnade ihren specifischen Gehalt zu sichern, entweder sagen zu müssen, das Gute des Christenthums setze ein specifisch neues sittlich Gutes, oder, es fehle dem natürlichen Menschen an aller und jeder Einsicht in das sittlich Gute, und dieß sey der Grund, warum sein lib. arb. das Gute nicht wählen könne. Wäre jenes manichäisirend, so wäre mit diesem das Christenthum zur bloßen Erleuchtung, die Erbsünde zum Verstandesfehler degradirt; denn was den Willen betrifft, so bleibt doch immer, wo das lib. arb. gesetzt wird, der

a) Auf diese Erklärung ist Referent durch einen hoffnungsvollen jungen Theologen aufmerksam gemacht worden.

Gnade nur die Stellung, ein adiumentum, nicht aber das Lebensprincip selbst zu seyn. Unsern Vätern freilich schien es meist unbedenklich, in rebus civil. das lib. arb. stehen zu lassen; sie begnügten sich, es aus dem ganzen Binnenlande der Gnade auszuschließen, und selbst Calvin kämpfte für das serv. arb. in civilibus nicht mit seiner gewöhnlichen Schärfe. Allein auch die Geschichte, z. B. der melanchthonschen Lehrweise, ja unserer Kirche überhaupt, beweist, daß das lib. arb., stehen gelassen in civil., immer wieder auch in die spiritualia eindringt, und nur diejenigen, welche, wie Luther und Calvin, das lib. arb. überall leugneten, konnten auch für die spiritualia den vollen Begriff von Erbsünde und Gnade festhalten. Von Luther nahm man besonders seit Planck gern an, daß auch er, wie Melanchthon, hierin seine Ansicht geändert habe; allein hiervon haben wir nur gar keine Spuren.

In den A. S. findet sich nicht, wie in der C. A., eine Stelle für das lib. arb., wohl aber (S. 317. 318.) meri sunt errores et caligines Scholasticorum doctorum dogmata, quibus docetur, hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum et e c o n t r a o m i t t e n d i b o n u m e t f a c i e n d i m a l u m. Sein Stillschweigen zu Melanchthon's Veränderungen dieses Dogma beweist nicht seine Billigung, wenn man bedenkt, wie lange er selbst zu den Aenderungen in der Abendmahlslehre stille schwieg, und zugibt, daß ihm allerdings zunächst nur um das serv. arb. in spirit. zu thun war. — Von da ging das Bewußtseyn der Reformatoren, auch Calvin's, aus und drang dann, je nach der verschiedenen Consequenz des Denkens, entweder weiter vor auch in das Gebiet der civilia, oder blieb bei den spiritualibus stehen. Wie wenig aber das Letztere zu der strengen Orthodoxie gehörte, ist, abgesehen von der Geschichte der strengen Lutheraner, daraus ersichtlich, daß die F. C. Luther's Schrift de serv. arb. ausdrücklich glaubte bestätigen zu müssen. — In dieser Schrift aber geht Luther mit Cal-

vin fast ganz Hand in Hand, nur daß die Tendenz zum Universalismus auch hier herausschaut. Hierbei bleibt es aber immer noch sehr wichtig, auf die Art zu achten, wie sie auf diese totale Leugnung des lib. arb. kamen, und darauf, was sie besonders betonen. Bei Luther und Calvin ist es die religiöse und ethische Seite der Sache, was sie, um den Begriff der Gnade und Erbsünde gebührend sicher zu stellen, dahinführt; Zwingli dagegen kommt von metaphysischer Seite auf dieses Resultat. Im letzteren Falle ist weder der reine Begriff von Gnade noch von Erbsünde schon eo ipso garantirt, wie ja Zwingli bekanntlich in Beziehung auf Beides Sätze aufstellte, die man schon früh pelagianisch nannte. War er nun auch nicht Pelagianer im gewöhnlichen Sinne — denn er leugnete alles und jedes lib. arb., — so ist der Vorwurf pelagianisirender Tendenz doch völlig begründet, wenn wir bedenken, daß derjenige, der alles Gute von der göttlichen Wirksamkeit ableiten zu müssen glaubt, statt der wiedergebärenden Gnade des Christenthums ihre Stelle zu lassen, wo sie als Princip der neuen Entwickelung eintreten muß, vielmehr eine stetige, immanente Entwickelung des Menschen setzen kann, bei der überall nur dieselbe generelle Gnade des Pelagianismus, die gratia creans, thätig ist, nicht aber die erlösende des Christenthums. Hierin dürfte der innerste Grund davon liegen, warum Zwingli so wenig nachhaltige, reformatorische Kraft besaß, und warum die übrigen Reformatoren sich von ihm entweder, wie die deutschen, abgestoßen, oder doch, wie Calvin, nicht angezogen fühlten.

So sehr Referent mit Herrn Dr. Baur nach dem Bisherigen in der Ansicht über die ganze Tendenz unseres Systems übereinstimmt, so hätte er doch gewünscht, daß Herr Dr. Baur in seiner gründlichen und umfassenden Darstellung dieser wichtigen Lehre auch eine kritische Behandlung der zwingli'schen Theorie hätte aufnehmen und sowohl seine eigene Ansicht, als die Luther's und Calvin's

nach ihrem inneren Unterschiede von der zwingli'schen hätte darstellen mögen. — Er spricht am Ende dieser Partie das offene Geständniß aus, daß die Idee der absoluten Prädestination auf einen Punkt führe, von welchem das sittliche Bewußtseyn des Menschen zurückgestoßen und immer wieder zur Idee der freien Selbstbestimmung zurückgetrieben werde, welche das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen nicht entbehren zu können scheine, um sich über das im Begriffe des Bösen festzuhaltende sittliche Interesse zu beruhigen (S. 171.) Allein die Idee der Freiheit, streng festgehalten, hebe das Absolute des Christenthums auf, und so seyen von diesem Gesichtspunkt aus beide Ansichten weniger nach der streng systematischen Consequenz, als vielmehr nur nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Interesse zu würdigen; in dieser Beziehung aber gebühre dem protestantischen System unstreitig der Vorzug. Verstehen wir diese Stelle recht, so hätte jedes der Systeme sich zu hüten, sich von seinem Princip aus consequent zu vollenden, sonst müßte beim protestantischen über dem religiösen Interesse das sittliche, beim katholischen über dem sittlichen das religiöse oder christliche verkürzt werden. So gern nun Ref. eingesteht, daß, so lange das protestantische System nicht alle hieher fallenden Fragen befriedigend beantwortet hat, (z. B. ob Gott nicht Urheber des Bösen werde, ob das Böse böse bleibe ohne lib. arb. und nicht vielmehr nach protestantischem Principe das endlose Werden nothwendig umschlage in die entgegengesetzte Ansicht, daß das Böse zum sittlichen Werden nöthig, nicht mehr böse, vielmehr jede sittliche Stufe eine solche sey, bei der man sich zu beruhigen habe, weil sie vom absoluten Standpunkte aus gut sey, oder, was dasselbe ist, ob nicht das protestantische System in den (fichte'schen) inneren Widerspruch im Begriffe des Guten verfalle, nach welchem das Böse als Schranke aufgehoben werden soll, und doch diese Schranke immer wieder gesetzt werden muß, da-

mit das Gute realisirt werden könne), — immer nothwendig noch die entgegengesetzte Ansicht ein Recht zur Existenz hat, welche für diese Fragen eine dem sittlichen Bewußtseyn befriedigendere Lösung bereit zu halten scheint —, so wenig ist Ref. zu dem Glauben geneigt, das protestantische System, in seiner ursprünglichen Richtung vollständig ausgebildet, werde nicht aus sich selbst, sondern nur durch Ueberspringen auf die andere Theorie sich vor Verletzung des sittlichen Interesses zu sichern wissen. Ist der Glaube uns wirklich mit Recht erst das wahre Princip des sittlich Guten, so kann durch das christliche oder religiöse Interesse die Sittlichkeit nicht gefährdet, sondern allein constituirt werden, was aber freilich ohne Vernichtung falscher Begriffe vom sittlich Guten nicht geschehen kann, z. B. dessen, wornach das Gute erst gut werde durch das lib. arb. Es läßt sich auch gewiß unschwer zeigen, daß die gewöhnlichen Freiheitstheorien für jene Frage nur eine Scheinlösung geben, die noch dazu von Sätzen ausgeht, welche mit dem Christenthume nicht bestehen können, die also kein christlicher Theologe mehr sich zu Nutze machen sollte.

Die erste der genannten Fragen, ob nicht bei Leugnung des lib. arb. Gott Urheber des Bösen werde, beantwortet Herr Dr. Baur in Schleiermacher's Weise: sofern das Böse von Gott gewirkt sey, sey es nicht böse, und sofern es böse sey, nicht von Gott gewirkt. Minder gelungen findet Ref. jedoch die Beantwortung der anderen, seiner Lösung auf dem Fuße folgenden Frage: ob das Böse bei jener Lösung nicht aufhöre, böse zu seyn, sein Begriff nicht wesentlich alterirt werde?

Hier hätte nun schon, was Calvin's Lehre betrifft, auch angeführt werden können, wie er trotz seiner Prädestinationslehre zu beweisen sucht, daß das Böse doch böse bleibe. Wir meinen hier nicht seine Unterscheidung von voluntas und praeceptum und dergl., sondern seinen Satz, daß zum Begriffe des Bösen nicht das Andersgekonnthaben

gehöre, sondern der Widerspruch mit Gottes Willen, ein Satz, ohne dessen Anerkennung keine Erbsünde anerkannt werden kann, sofern unter dieser ein zuständliches Böse verstanden wird, das nicht durch einen bösen actus der mit ihr behafteten Person verursacht ist, sondern das vielmehr selbst eine reiche Quelle seiner bösen Handlungen wird und dessen Correlat dann darin liegt, daß zum Begriffe des vollendeten Guten nicht das Nochsündigenkönnen, sondern das Nichtmehrsündigenkönnen wegen der inneren Macht der Liebe zum Guten gehört. Letztere aber ruht auf der protestantischen Anschauung, daß Gott nicht bloß den Inhalt des guten Willens, sondern auch seine Form bestimme und das Gute nicht dadurch gut werde, daß das lib. arb. es vollbringe. Freilich muß dieß recht verstanden werden, nämlich so, daß durch Guteswirken des Menschen Wille nicht ausgeschlossen ist, vielmehr Gottes Wirken sich gerade im menschlichen Willen offenbart und dadurch erst ein Menschlichgutes zu Stande kommt. Dieß erleichtert dann erst auch die Frage über das Böse; denn erst, wenn wir den menschlichen Willen mit in Rechnung ziehen, können wir auch im Ernste von einem Bösen reden. Ist nur Gott der Wirkende, nicht der Mensch, so kann nie davon die Rede seyn, daß der Mensch mit Recht seine Sünde als Schuld fühle, vielmehr ist dann solches auf Rechnung eines beschränkten Bewußtseyns zu schreiben; das Böse kann dann noch im Bewußtseyn als böse erscheinen, aber mit Unrecht, weil des Menschen Wille nicht dabei ist; daher dem helleren Bewußtseyn dann nichts übrig bliebe, als die Rede von einem Bösen als eine Täuschung, ohne Wahrheit anzusehen. — Eben so fürchten wir, bleibt das Böse eine Täuschung, ohne Wahrheit, wenn auf andere Weise der Adel menschlicher Persönlichkeit nicht gebührend in Rechnung gezogen und bloß als widerspruchsvolle Scheinaufgabe das Gebot vollkommener Sittlichkeit an ihn gestellt wird. Eine solche Aufgabe nämlich, scheint es dem Referenten,

wäre das sittlich Gute, wenn es dem Begriffe des Menschen widerspräche, ganz ohne Sünde zu seyn. — Dieß wäre aber der Fall, wenn von der Endlichkeit die Sünde unablöslich wäre. Man kann allerdings, wie Herr Dr. Baur beweist, vom Systeme der Prädestination auf diesen Satz zu kommen geneigt seyn. Um nämlich anzugeben, warum denn Gott das Menschengeschlecht fortwährend mit der Erbsünde behaftet setze, scheint eine Berufung darauf nahe zu liegen, daß Gott nur entweder keine Welt und Endlichkeit hätte schaffen müssen, oder eine solche, daß es eine im Begriffe der Sache liegende, nothwendige Selbstbeschränkung Gottes sey, nach welcher er, wenn er überhaupt eine Welt wollte, sich nicht nach seinem absoluten Wesen, sondern nur in einer endlichen und daher unvollkommenen Welt offenbaren konnte. Allein diese Antwort ist doch gar zu ähnlich der Antwort, die an dieser Stelle von den Freunden des lib. arb. gegeben zu werden pflegt, scheint einen äußerlichen Begriff von Unendlichkeit vorauszusetzen, und die ganze Weltschöpfung nach ihrer Mannichfaltigkeit unter die Kategorie der Quantität zu stellen. Nun ist zuzugeben, daß die Grundlage der qualitativen Verhältnisse die der Quantität sind, — was an unserem Orte bedeutet, daß Böses nur seyn kann, wo Endlichkeit ist; allein das Umgekehrte folgt darum keineswegs, daß, wo Endlichkeit ist, auch Böses wesentlich seyn und bleiben muß. Vielmehr ist es das Wesen des endlichen Geistes, nicht *bloß* endlich zu seyn, und wo dieses Wesen soweit Wirklichkeit geworden ist, daß es das Böse, eine doch immer nur endliche Macht, überwunden hat, da ist des Menschen Begriff erreicht, nicht zerstört: er bleibt endlicher Geist und ist doch sündlos, weil die innere Unendlichkeit nun so weit wirklich geworden ist, daß sie die ganze Endlichkeit beherrschend durchdringt. Erwidert man, der endliche Geist sey auch nie *bloß* unendlich, sondern immer zugleich endlich, so ist das richtig, nur folgt daraus nichts weiter,

als daß das ewige Werden zum Begriffe des Menschen gehört, nicht aber bloß ein endloser Progreß der Abnahme des Bösen, noch daß, wo Endlichkeit ist, auch Böses wesentlich seyn und bleiben muß.

Daß aber mit dem ewigen Werden ewig Sünde gesetzt sey oder das Werden aufhören müsse mit dem Aufhören der Sünde, ist unerweislich. Die Sünde hat ihr Ende erreicht, wenn der Widerspruch zwischen Verstand und Willen, Fleisch und Geist und ihre ungleiche Entwickelung aufgehört hat, d. h. wenn jeder Aufgabe, die der Verstand erkannt hat, schon die ganze Geneigtheit des Willens entgegenkömmt, der sie alsbald realisirt, und wenn das Fleisch durchaus dem Geiste dient, theils indem es ihm Reize zur Thätigkeit zuführt, theils als Darstellungsmittel des Geistes. Ist nun auch diese volle Harmonie in der innern Gliederung des geistigen Organismus erreicht, so ist damit das Werden noch nicht sistirt, sondern es ist vielmehr nur ein harmonisches, in zusammengehaltener Einheit der geistigen und leiblichen Momente fortschreitendes geworden: ein Daseyn, sündlos in jedem Moment und doch zur Lösung immer höherer, für jeden Punkt geeigneter Aufgaben fortgehend. Daß mit dem Werden auch nothwendig Sünde gesetzt sey, könnte nur der behaupten, der es für die Aufgabe der endlichen Persönlichkeit ansähe, *alles* sittlich Gute in jedem Momente darzustellen; da müßte dann freilich der Mensch ewig in Disharmonie mit seiner Aufgabe, also mit Schuldbewußtseyn belastet bleiben. Aber dieß ist eine ganz falsche Vorstellung vom Wesen des Sittengesetzes. So gedacht, stände es vor dem Menschen äußerlich als das objective, in jedem Moment in seiner Ganzheit auf das Individuum Anspruch machende und daher in jedem Momente das ganze Unendliche der Tugenden von ihm verlangende Gesetz. Nun bringt es die Endlichkeit freilich mit sich, daß in jedem Momente nicht alle Tugenden dargestellt werden können, sondern eine nach der andern, so

wie es die Verhältnisse verlangen, hervortritt; das absolut Gute kann nicht in einer einzigen Handlung ganz, sondern nur nach einer Seite zur Darstellung kommen, denn jede einzelne Handlung setzt begrenzte Verhältnisse voraus; allein daß das absolut Gute als solches in Einem Moment, in Einer Handlung zur Darstellung komme, das ist auch nicht sittliche Aufgabe, vielmehr wäre damit alle Sittlichkeit aufgehoben, indem diese einzelne Handlungen und begrenzte Verhältnisse verlangt, und es ist hinreicheud, daß jede einzelne Handlung vom sittlichen Principe beseelt ist. Sonach ist mit dieser, allerdings der Endlichkeit, aber auch dem Begriffe des Sittlichen selbst wesentlichen Allmählichkeit der Darstellung des sittlich Guten nach seinen unendlich vielen Seiten weder Sünde noch Bewußtseyn der Sünde gegeben, so wenig als, nachdem die subjectiv gewordene Macht des Sittlichen das ganze Wesen des Menschen in Harmonie gebracht hat, mit dem auch jetzt nicht abgebrochenen, vielmehr erst in seiner Wahrheit beginnenden Werden ein innerer Zwiespalt und Sündenbewußtseyn gegeben ist.

Das Besprochene ist eine Zeitfrage, von deren Beantwortung nicht nur Ein Dogma abhängt, z. B. die Lehre von der Anamartesie Christi, der Sünde, der Unsterblichkeit. Besonders aber müßte Referent, wenn die Leugnung der Freiheit auf die Identificirung des Bösen mit der Endlichkeit oder die Unablösbarkeit jenes von dieser führte, jenen unendlichen Vorzug des streng protestantischen Systems, für das christliche Interesse treuere Sorge zu tragen, aufgegeben sehen. Dieser Vortheil scheint nur bewahrt werden zu können, wenn die Verwerfung des lib. arb. nicht auf die nothwendige Zusammengehörigkeit der Sünde mit der Endlichkeit führt; nur so bleibt die Gnade in ihrer Absolutheit stehen, wenn sie durch keine Schranke gehindert werden kann, sich ganz zu realisiren; nur so bleibt der Begriff des Bösen ungeschmälert, wenn sein

ebenso leicht und natürlich der andere — in seiner Falschheit besser und allgemeiner erkannte — anschließt, daß er für die Zukunft anders zu handeln die Kraft in sich habe. Deßwegen fand Calvin mit Recht erst im Aufgeben auch dieses letzten Restes von Stolz die Grundlage für die wahre Demuth. Das Wahre aber, was im Gefühle der Reue liegt, ist durch die Theorie vom lib. arb. entstellt und nur bei seiner Leugnung gesichert, nemlich: es liegt im ewigen Begriffe des Menschen, daß, absolut betrachtet, das Böse vermeidlich ist, d. h. nicht unablöslich mit seinem Wesen, auch nur als ewiges Schwanken oder Schwäche, verbunden, sondern von demselben ewig zurückgestoßen; die Realisirung dieses Begriffs jedoch und daher die absolute Ausschließung und Verwerfung des Bösen nur unter göttlicher Garantie steht. Wie also schlechthin auf seine Hülfe zu verweisen ist, so ist eben damit auch die Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe für die Zukunft gesichert. Gott erhält als wachsamer Hüter auch im sündigen Menschen so unverwüstlich, wie die Vernunft selbst, auch das Bewußtseyn aufrecht von der ewigen Majestät des Sittengesetzes und der Unerbittlichkeit seiner Forderungen und führt es in ihm zu der Wirklichkeit, die vom Begriffe des Menschen gefordert ist, der als göttlicher Gedanke nicht unmächtig seyn kann. Referent glaubte, eine weitere Auseinandersetzung hier geben zu müssen, um diesem Punkte, den Hr. Dr. Baur mit besonderer Liebe bearbeitet und dessen umfassende Wichtigkeit er ganz durchschaut hat, auch seine besonderste Aufmerksamkeit zu widmen, aber auch um die Gründe anzugeben, warum er der Art, wie Hr. Dr. Baur unser consequent ausgebildetes System gegen die gewöhnlichen Angriffe vertheidigt, seine Zustimmung nicht geben, noch die Nothwendigkeit einsehen kann, welche den Vertheidiger auf Punkte führe, von denen das sittliche Interesse sich zurückgestoßen fühlt, vielmehr der Ueberzeugung ist, daß erst im Protestantismus, so hoch in ihm das

religiöse Interesse steht, auch das sittliche seinen wahren Haltpunkt finde, dieses jedoch nur dann, wenn die symbolische Bestimmung, daß das göttliche Gesetz erfüllbar sey und die Sünde im endlichen Menschen aufhören werde, strenger, als es von Hrn. Dr. Baur (S. 295.) geschieht, in ihrer Wichtigkeit erkannt wird.

Herr Dr. Baur konnte nach seinem schon erwähnten Talente, die Gegensätze in großartigen Anschauungen zusammenzufassen und durch die verschiedensten Gebiete durchzuführen, nicht innerhalb der Grenzen der beiden kirchlichen Theorien stehen bleiben, sondern verfolgt mit gewohntem Scharfblick in den Beilagen denselben Gegensatz auch auf dem philosophischen Gebiete (S. 681. ff.). In treffender Weise ist an dem Beispiele der geistvollsten katholischen Repräsentanten der Philosophie Günther's und seiner Schule, besonders Pabst's, diese Tendenz zum Dualismus, die in Manichäismus endigt, sammt den willkürlichen, unphilosophischen Voraussetzungen, die dazu gehören, dargethan. Referent stimmt hier ganz mit Herrn Dr. Baur überein, nur hätte er gewünscht, daß die andere Seite der Sache genauer ausgebildet wäre — nämlich die, wie aus jener absoluten Abhängigkeit des Menschen erst seine wahre Freiheit hervorgehe. Verzichten wir auf das letztere und kommen wir auf einen Monismus, der ein Reich persönlicher, und doch in wesentlicher Einheit mit Gott stehender Individuen ausschließt, so ist es wieder ein abstracter Monismus, so sind wir einem Allgemeinen verfallen, das in sich beschränkt ist, weil es die concreten Persönlichkeiten nicht ein-, sondern ausschließt. Das Allgemeine, so gedacht, steht wieder auf dem Boden des Dualismus, was sich darin verräth, daß es, um nicht nichts zu seyn, sondern eine geistige Macht, immer wenigstens getrieben ist, Erscheinungen seiner selbst zu produciren, des innern Widerspruchs aber nicht los werden kann, weil sein abstractes Wesen sogleich wieder feindlich gegen diese Erscheinungen

auftritt und sie zum Scheine herabsetzen muß. So endet also ein abstracter Monismus, der nicht zur Anschauung der Menschheit als eines geistigen Organismus fortschreitet, der das Göttliche seine reale Darstellung nicht in einer Welt geistiger Persönlichkeiten finden lassen will, in einem Dualismus und bleibt, ewig schwankend zwischen Wesen und Erscheinung, auf einer Stufe stehen, über welche die jetzige Zeit nach Ueberwindung des Pantheismus hinauszukommen den Beruf in sich trägt.

Der Punkt, wo der katholische Pelagianismus und die protestantische Lehre von der alleinigen Gnade am härtesten zusammenstoßen, ist das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben. Hier entfaltet sich die baur'sche Darstellung zu einer wahrhaft glänzenden Partie. Zuerst wird die entstellende möhler'sche Behandlung des Gegensatzes destruirt, welche in der lutherischen Lehre von diesem Wendepunkte des geistigen Lebens eine Fortsetzung der manichäischen Weltansicht findet, mit der die Lehre von der Erbsünde behaftet seyn soll; wovon eine Folge ist, daß er als Folge der protestantischen Rechtfertigung nur die Aufhebung der Strafe, nicht aber auch der Sünde ansieht. Auf dieses folgt eine vergleichende und ausgleichende Betrachtung der beiden Theorien, wo gezeigt ist, daß das katholische System, um dem Begriffe der Rechtfertigung seine reelle Bedeutung zu geben und den Anforderungen des sittlichen Bewußtseyns nicht zu offen entgegenzutreten, sich doch wieder auf denselben oder doch ganz analogen Standpunkt mit dem protestantischen stellen muß, was durch die Unterscheidung der iustif. prima et secunda, habit. et actualis geschieht, welche nicht minder, als das protestantische System thut, den Mangel der actuellen Gerechtigkeit vor Gott verschwinden läßt und eine ähnliche imputatio einführt, wie sie das protestantische System will, das seinerseits in seinem Glauben auch ein inhärirendes Princip der Gerechtigkeit so gut besitzt, als der Katholik

in seiner iustitia habit., indem ihm der Glaube auch habitus ist, der nachher zum actus werden soll (S. 257.); aber dennoch bleibe als wesentliche Differenz, daß dem Katholiken der protestantische Begriff des Glaubens völlig abgehe, und an dessen Stelle wieder in pelagianischer Weise die Liebe voreilig trete. Das Intellectuelle bleibt dem Katholiken immer das Wesentliche in seinem Begriffe vom Glauben, dem Protestanten aber weder Erkennen noch Wollen, sondern die den ganzen Menschen umfassende, auf das Höchste, das zu seiner Beseligung ihm dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüths, das innerste, den Menschen beseelende Princip seines religiösen Lebens. Er geht aus von dem Mittelpunkt, in welchem das individuelle, persönliche Leben seinen innersten Sitz und Heerd hat, ist in Einem die höchste Thätigkeit und die tiefste Verzichtleistung auf das eigene Selbst. Dieser trefflichen Zeichnung könnte noch beigefügt seyn, daß Calvin nach seiner Weise von oben, von der praedest. absol. beginnend, den Glauben nicht so innig aufgefaßt hat. Er ist ihm zwar nicht jene äußerliche Erkenntniß, notitia der Katholiken, wohl aber vorherrschend eine illuminatio, eine Erleuchtung über den ewigen Rathschluß der Erwählung. Während die lutherische Ansicht den Blick mehr der Umgeburt des ganzen subjectiven Zustandes zuwendet, daher auch den Frieden oder die laetitia als ein eigenes Moment zu fixiren und dabei zu verweilen liebt, so treibt Calvin sogleich, nachdem der Mensch über seine ewige Erwählung erleuchtet ist, ihn zum Handeln, zu thätigem Gehorsam gegen den objectiv dastehenden Willen Gottes an, ganz anders, als die lutherische Lehre, die aus jener laetitia die Lust und Liebe zum Guten, ja das Gesetz selbst in seiner neuen Gestalt geboren werden läßt und sich dadurch vor Rückfall in neue Gesetzlichkeit sicher stellt; — eine Differenz, die mit der Verschiedenheit des reformirten und lutherischen Systems überhaupt aufs engste zusammenhängt. — Gerade aber, weil es der

directesten Gegensatz des empirischen Realismus, der aber seine Vollendung erst darin hat, daß er zum Standpunkte der Objectivität, der Philosophie des absoluten Geistes fortschreitet. Alle diese Stadien, die die Philosophie zu durchlaufen hatte, liegen auch auf dem Uebergange von Katholicismus zum Protestantismus, und lassen sich als ebenso viele Zustände des kirchlichen Lebens und Epochen der Theologie nachweisen. — Gewiß ein sehr folgenreicher, fruchtbarer Gedanke, dem eine besondere dogmengeschichtliche Durchführung durch die Hand des geehrten Herrn Verfassers zu gönnen wäre.

Im Weitern ist Referent mit Herrn Dr. Baur völlig darin einverstanden, daß, wo das innere Leben sich nach außen wendet, der Protestantismus sich vorherrschend als Freiheit bewährt. Hierin liegt die Ursache, warum dem Protestantismus erst aus der unmittelbaren Verbindung mit Christus jener Gemeinsinn werden kann, der das kirchbildende Princip ist, und daß in unserer Kirche das Dogma de ecclesia immer und ewig nach der Lehre vom Heil in Christo folgen muß, während es nach dem innersten Wesen des Katholicismus die Glaubenslehre als norma credendi zu eröffnen hat. Hiermit ist schon auch das gesagt, daß die Tradition im Protestantismus nie die Stelle einer Auctorität einnehmen kann, sondern alle Auctorität wird unmittelbar von Christo derivirt. Allein was ist nun die Erkenntnißquelle, woraus wir das uns normirende Bewußtseyn Christi vernehmen? Jene unmittelbare Verbindung des einzelnen Gemüthes mit Christo kann für diesen Zweck nicht ausreichen, weil sie nur subjectiv ist. Herr Dr. Baur nun nennt als jene letzte Erkenntnißquelle, die als einzige Auctorität zu gelten hat, die heilige Schrift. — Allein einmal erwähnt er selbst (485. 501.), in gewissem Sinne sey wahr, daß die Kirche die heilige Schrift erklären müsse; er erkennt, daß, um die Schrift zu verstehen, es eine Art von analogia fidei bedürfe, die die lebendige Tra-

dition und das Bewußtseyn des Princips einer Kirche ausmache. Sodann können wir nicht zweifeln, daß dem berühmten Kritiker die Schrift nicht in ihrer Unmittelbarkeit die letzte Auctorität seyn kann, sondern erst, wenn ihre innere und äußere Kanonicität erwiesen ist; der Erweis der ersteren aber, um nur bei ihr stehen zu bleiben, enthält den Beweis der Einstimmung einer im Kanon stehenden Schrift mit dem Geiste des Christenthums; somit muß schon vor dieser kritischen Untersuchung, der alle einzelnen Bücher zu unterwerfen sind, feststehen, was das Christenthum ist, und die heilige Schrift kann nicht in ihrer Unmittelbarkeit Erkenntnißquelle des Christenthums oder letzte Auctorität seyn. Auf diese Schwierigkeit, die sich den Reformatoren freilich verbarg, die sich aber durch die seitherige Entwickelung der Theologie wenigstens in der lutherischen Kirche aufgedrängt hat, hätten wir ein näheres Eingehen von Herrn Dr. Baur gewünscht. So unbefangen, wie die Reformatoren, können wir nicht mehr als die letzte und in sich selbst gewisse Auctorität die Schrift ansehen. Wie aber damit zu viel gefordert wäre, so auch zu wenig; denn wie sollte mit der bloßen Berufung auf die Schrift das Princip unserer Kirche, dasjenige, was wir als das Wesen des Christenthums ansehen, gesichert seyn, so lange es noch so verschiedene Parteien gibt, die alle auf die Schrift sich berufen, aber das Verschiedenste in ihr finden? Das formale Princip, als das erste und einzige gesetzt, würde uns offenbar in die Verlegenheit bringen, jeden als wahren Protestanten ansehen zu müssen, der die Schrift als seine Norm anerkennt, welchen Glaubensinhalt er auch in ihr fände. Man kann auf die semet ipsam interpretandi facultas und perspicuitas der Schrift sich berufen, die die wahre Erklärung sichere, aber das Factum, daß ganze Kirchengemeinschaften die Bibel nach unserer Ansicht falsch erklären, ist mit dieser dogmatischen These nicht aufgehoben, die ihrerseits, um sich durchzuführen, zuletzt nur darauf provociren kann,

daß, wo die Schrift jene ihre Eigenschaft nicht beweise, ein sittlicher Fehler vorliege, womit der ganze Beweis für die Priorität und Einzigkeit des formalen Princips ins moralische und subjective Gebiet fällt. Ferner kann man versuchen, aus dem formalen Principe das materiale abzuleiten; wenn nämlich die Schrift einzige Norm der Wahrheit ist, so setzt dieß einen natürlichen Mangel des Menschen an wahrer religiöser Erkenntniß, Erlösungsbedürftigkeit von Irrthume voraus, die ihrerseits wieder auf Erlösungsbedürftigkeit von Sünde führt und so dem materialen Principe den festen Boden bereitet. Allein so viel Wahres hieran ist, so wird doch wohl Keiner an seine Erlösungsbedürftigkeit auf die bloße Auctorität der Schrift hin glauben, vielmehr erst, wer sich hülfsbedürftig weiß, wird in der Schrift Hülfe zu suchen geneigt seyn. Dieß ist allein der natürliche Weg. So hätte jedenfalls die Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit oder von der Sünde und dem Irrthume der Lehre von der Schrift vorauszugehen. Aber auch die Gewißheit seiner Rechtfertigung selbst wird kein Erlösungsbedürftiger durch den bloßen Glauben an die Auctorität der Schrift erhalten, sondern nur durch die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott in Christo durch den Glauben. Wollten wir also die Schrift als Auctorität und unmittelbare Erkenntnißquelle für die Lehre von der Rechtfertigung aufstellen, so wäre die Wahrheit der Rechtfertigung in letzter Instanz durch die Auctorität der Schrift verbürgt und nicht durch die Einheit des erlösten Geistes mit Gott in Christo, die Schrift wieder eine äußerliche, unfrei machende Auctorität, die sich zwischen den Gläubigen und Christus in die Mitte stellte, auf ähnliche Weise, wie der Priester oder die Kirche im Katholicismus. So sehen wir, daß auch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in letzter Instanz nicht aus der Schrift als der sie gewiß und zur Wahrheit machenden Auctorität im protestantischen System abgeleitet werden darf, son-

dern, abgesehen von ihrer Auctorität, im protestantischen Systeme feststehen muß. Aber wie entgehen wir hier der Subjectivität dieses obersten Grundsatzes, des materialen Princips? Hier wird, insofern nicht ein philosophischer Beweis für die Wahrheit des materialen Princips versucht oder gegeben wird, nichts übrig bleiben, als die Berufung auf den heiligen Geist und die von ihm ausgehende Erhaltung einer erlösten Gemeinschaft, eine Realität, die in jenem materialen Principe nichts Anderes, als ihr innerstes Selbstbewußtseyn ausspricht und sich das im Christenthume von ihr Erfahrene nach seinem innersten Mittelpunkte zur bewußten Anschauung bringt.

So zeigt sich, wie auch die Dogmatik des Protestantismus den geschichtlichen Sinn nicht verleugnen darf, sondern für die wahre, lebendige Tradition, die da ist im Fortleben des heiligen Geistes, im Leben und Bewußtseyn der Gemeinde, eine Stelle haben, ja von ihr den Ausgangspunkt nehmen muß, um nicht in subjective Willkür zu fallen. — Dieser geschichtliche Sinn, wie dieß Hervorheben des materialen Principes als des zuerst dem Bewußtseyn feststehenden zeichnete von Anfang an die lutherische Kirche auf das vortheilhafteste aus und bildet die Grunddifferenz von der reformirten Kirche, welche das formale Princip zu ihrem Fundamente macht und erst in secundärer, daher, wie die Geschichte sehr häufig bewies, übel gesicherter, Ordnung das materiale in Form des Prädestinationsdogmas. Aber auch von dem katholischen Begriffe der Tradition ist der oben angegebene wesentlich verschieden, sowohl dadurch, daß er die Wahrheit nicht an numerische oder locale Verhältnisse bindet, als besonders dadurch, daß er dem lutherischen Systeme bloß Ausgangspunkt, aber nicht eine sich zwischen den menschlichen und göttlichen Geist stellende äußere Auctorität ist. Die Erkenntniß der Wahrheit kann Niemand bekommen außerhalb der Kirche; sie muß durch ihre Gnadenmittel,

Wort und Sacramente und den Gemeingeist den Einzelnen in die Arme nehmen und ihm die Wahrheit zuführen; ohne dieses Vehikel der gestifteten Gemeinschaft der Erlösten wird Keiner ein Christ, weil außerhalb der Christenheit der heilige Geist nicht Christen schafft. Aber dieß Vehikel wirkt nicht als eine Auctorität, sondern als eine geistige Macht, deren eigentlichste Aufgabe ist, das zuerst unmündige Individuum durch die Wahrheit, deren Träger sie ist, zu einer selbstständigen, religiösen Persönlichkeit zu erheben, der nun die Wahrheit durch sich selbst sich beweist. Daß nun diese Wahrheit in dem materiellen Princip unserer Kirche den wahren Ausdruck gewinne und zum Selbstbeweise gelange, das hat auf die oben angegebene Weise die Symbolik zu erweisen, welche voraussetzt, daß alle christlichen Kirchengemeinschaften, die noch diesen Namen verdienen, an der christlichen Wahrheit, die nur Eine seyn kann, participiren. Wie weit und wie weit nicht, muß sich auf rein wissenschaftlichem Wege, d. h. durch die Probe bewähren, wie weit jede der verschiedenen Auffassungen derselben christlichen Wahrheit ein in sich zusammenstimmendes, harmonisches Ganze zu bilden vermöge.

Mit Recht legt Herr Dr. Baur in dem letzten Abschnitte, der den Gegensatz der Systeme im Allgemeinen auffaßt, aber eben damit auch des irenischen Zwecks der Symbolik lebendiger eingedenk wird, die Frage vor, ob nicht beide Systeme, für sich einseitig, in einer höheren Einheit ihre Versöhnung erwarten. — Er bejaht die Frage. „Im Katholicismus will die Objectivität über die Subjectivität, im Protestantismus die Subjectivität über die Objectivität ein zu einseitiges Uebergewicht erlangen. Macht jener den Glauben zu einseitig vom historischen Wissen abhängig, so ist dagegen dieser in Gefahr, auf den Zusammenhang mit der Entwickelung in der Geschichte zu wenig Gewicht zu legen; letzteres in doppelter Weise, sowohl in dem in ein willkürliches Spiel subjectiver Meinungen auslaufenden Ratio-

nalismus, als in dem Supranaturalismus, der das eigentliche christliche Factum auf die Zeit Christi und der Apostel beschränke. Aber eine neue, großartige Epoche des mit frischer Kraft sich fortbildenden protestantischen Lehrbegriffs sey eingetreten. Daß der Einzelne nur in der Gemeinschaft mit Anderen sich der Objectivität seines Glaubens wahrhaft bewußt werden kann und der auflösenden Willkür der Subjectivität nichts kräftiger entgegenwirke, als das gemeinsame Festhalten am ursprünglichen Grundprincipe, sey zur allgemeinern Anerkennung gekommen; daher das so lebhaft gefühlte Bedürfniß, auf die symbolische Grundlage als das Princip der Entwickelung des Lehrbegriffs zurückzugehen. Mit Recht wird aber, wie dagegen, daß bloß bei der biblischen Dogmatik stehen geblieben und die Entwickelung des in der Schrift gesetzten Princips durch die Geschichte hindurch ignorirt werde, auch dagegen protestirt, bei dem Buchstaben der Symbole stehen zu bleiben. Vielmehr neben der Identität mit ihnen im Principe müsse das Streben zugleich ein immer vorwärts schreitendes seyn. Wie der Geist, aus dem die heilige Schrift ihren Ursprung nahm, sie auch fortwährend erklären müsse, so verhalte es sich auch mit der symbolischen Lehre. Diesem Geiste, der nie aufhört, in der Kirche zu wirken, und dessen jeweilige Offenbarung und Darstellung das christliche Bewußtseyn ist, sey zu vertrauen. Mit dieser neuen Entwickelung trete offenbar der Protestantismus dem Katholicismus näher, wie denn auch katholischer Seits dieser vergeistigte Traditionsbegriff von Vielen aufgenommen worden ist, wenn schon zu bedauern sey, daß Manche, die dessen Idee erst vom Protestantismus gelernt haben, — wie Möhler von Schleiermacher und unserer Philosophie, dieses undankbar verleugnen, Andere aber, wie Günther, noch gar nicht demselben zugänglich seyen. Mit dem Siege dieses Traditionsbegriffs müßte nun freilich die katholische Lehre von der Auctorität der Kirche wesentlich alterirt

werden, und hierauf gründen sich dann irenische Hoffnungen. Allein ob mit dieser Aenderung im formalen Principe schon das Andere, was wir als das Materiale im Katholicismus bezeichnen können, die Lehre vom lib. arb. und der daraus folgenden Aeußerlichkeit der Gnade, in ihrem Fundament erschüttert wäre, muß Ref. bezweifeln, daher ihm auch die Einigung beider Kirchen noch in weite Fernen hinaus gerückt erscheint. Mögen auch ferner Protestanten und Katholiken, wie der Schluß sagt, verschiedene Erscheinungen der Idee seyn, so wird doch nicht im Verschwinden beider Erscheinungen vor der Idee die Wahrheit liegen müssen, sondern der Protestantismus, der jenen Traditionsbegriff (welcher zunächst das Erbtheil der katholischen Kirche schien) erst in seiner wahren Gestalt aus sich selbst hervorgebracht hat, enthält in seinem Principe solche Allseitigkeit, daß er nie über sich selbst hinaus-, sondern nur tiefer in sich einzugehen haben wird, um in der Erkenntniß der Wahrheit fortzuschreiten, während wir andererseits nicht einzusehen vermögen, wie der Katholicismus von dem ihn so tief durchdringenden Dualismus und Pelagianismus frei werden soll, ohne über sich hinauszugehen und mit dem protestantischen Monismus sich zu identificiren, der allerdings seinerseits noch die innere Nothwendigkeit, aber auch die Keime einer unendlich reicheren, weiteren Entfaltung in sich trägt.

2. So viel dieses Werk in seiner zweiten Ausgabe an Reichhaltigkeit, Schärfe der Bestimmungen und Gründlichkeit gewonnen hat, so ist doch der Plan derselbe geblieben. Die Einrichtung ist bekanntlich die, daß die Lehrbegriffe der Katholiken, Lutheraner, Reformirten, der orthodoxen griechischen Kirche, der Quäker, Mennoniten, Arminianer und Socinianer ihre Darstellung finden. Das comparative Element erhält dabei die Stelle, daß theils

bei jedem einzelnen Dogma die Ansichten genannter Parteien nach ihrer Einheit und ihren Differenzpunkten dargelegt werden, — wobei es an reichen, wohl gewählten Quellenbelegen aus den symbolischen Schriften und, nach Erforderniß, aus den Interpreten derselben, die mehr oder minder für authentisch zu gelten haben, nicht fehlt; — theils dienen dem gleichen Zwecke vier angehängte Uebersichtstafeln.

Welche Uebelstände nun eine solche Behandlungsweise hat, fällt von selbst in die Augen. Vorerst kann es dabei unmöglich zu einer ganzen Anschauung der einzelnen Systeme für sich kommen; denn der Faden stetiger Entwickelung wird unablässig abgerissen durch dazwischen laufende Angabe der differirenden Ansichten, und an die Stelle davon tritt eine atomistische, zerhackte Darstellung. Die geschlossenen Systeme der Parteien zerfallen uns in eine Masse von Notizen, was nicht nur dem wissenschaftlichen Gehalte des Werks, sondern selbst der praktischen Brauchbarkeit, d. h. der Behältlichkeit, Eintrag thut. Die disiecta membra sind aus ihrer natürlichen Gliederung gewaltsam herausgerissen, müssen aber auch eben deßwegen nach ihrer wahren Bedeutung unverstanden bleiben, wenn anders zum Verstehen des Einzelnen das Verstehen seiner Stellung im Ganzen gehört. So ist es über den zwischeneintretenden Vergleichen der verschiedenen Ansichten bis in das Einzelnste hinaus nicht zu einem Vergleichen und Zusammenschauen der Glieder jedes einzelnen Systems mit sich selbst gekommen. Hiermit ist eigentlich schon das Weitere ausgesagt, daß die Systeme nicht, jedes in seinem Princip, ergriffen und daraus entwickelt sind. Zwar ist S. 5 ff. und S. 29 ff. („Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit") von den Principien die Rede, aber daß die „bequeme" Ordnung eben noch nicht die wahre ist, das offenbart sich nur allzu bald. Der Verf. glaubt, den Anforderungen der Symbolik dadurch zu genügen (S. 5), daß

er jene Religionsparteien alle nach ihrem Princip in zwei Klassen ordnet, von denen die Einen, die Protestanten, als Quelle der Offenbarung ausschließlich die heil. Schrift anerkennen, indem sie den Act unmittelbarer Inspiration bloß auf diese beschränken und sich nur durch theilweise verschiedene Erklärung derselben unterscheiden, so die Lutheraner und Reformirten mit den Socinianern und Mennoniten; die Andern setzen mittelst der Annahme einer fortdauernden Inspiration innerhalb der Kirche eine zweite Erkenntnißquelle neben oder über die heil. Schrift, indem sie entweder, wie die Katholiken und die Griechen, der vom heiligen Geist geleiteten Kirche das Recht zuerkennen, aus Schrift und Tradition die christliche Wahrheit zu eruiren und anzueignen, oder, wie der Quakerismus, eine unmittelbare Erleuchtung des Einzelnen durch den göttlichen Geist erwarten. Nach dieser Eintheilung nun müßte, wenn das Eintheilungsprincip richtig wäre, der Quakerismus und der Katholicismus einander näher stehen, als jener den protestantischen Parteien ist, während doch der erstere nach seinem ganzen Wesen den letztern zuzurechnen ist und ihnen näher steht, als der Socinianismus, der durch obiges Eintheilungsprincip ihnen so völlig zugesellt wird, daß die Grunddifferenz desselben von den übrigen Protestanten, die doch so groß ist, daß er in manchem Betrachte dem Katholicismus näher steht, als dem Protestantismus, auch nicht von ferne dadurch bezeichnet wird. Ebenso wenig aber kommt es durch jenes bloß formale Eintheilungsprincip zu einem Unterschiede zwischen den Lutheranern und Reformirten, wenn wir auch absehen von den Katholiken und Griechen. Somit kann bei solcher Methode, so fleißig das Detail behandelt seyn mag und ist, doch selbst das comparative Element nicht zu seinem Rechte kommen; sie ist zum Begreifen der Systeme sowohl für sich, als in ihrem Verhältnisse zu einander überall unzureichend.

Dem gelehrten Hrn. Verf. geht das Bewußtseyn nicht

ab, daß diese Methode den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen könne. Er bekennt (S. V.), daß er jetzt, nach den zwölf Jahren seit der ersten Auflage, andere Ansichten über die wissenschaftliche Behandlung der comparativen Symbolik gewonnen habe und jetzt lieber, wenn seine Neigung den Ausschlag hätte geben dürfen, eine vollständige Entwickelung des protestantischen Glaubens aus den symbolischen Urkunden mit beständiger Rücksicht auf die historischen Bildungsmomente und die reformatorische Beweisführung würde gegeben haben, da ein Werk dieser Art unserer Literatur noch fehle und doch ohne Nachtheil für die dogmatische Gründlichkeit nicht lange mehr fehlen zu dürfen scheine. Ref. stimmt mit dem Gesagten völlig überein und würde sich von Herzen freuen, wenn der berühmte und gelehrte Herr Verf. uns mit einer solchen Arbeit bald beschenken wollte, die um so mehr einer günstigen Aufnahme entgegensehen zu dürfen scheint, je allgemeiner wieder die Liebe zur reformatorischen Zeit erwacht ist. Möge das oben Gesagte, wie Manches, was uns zu sagen noch übrig bleibt, so angesehen werden, daß wir damit den Beweis führen wollten, durch vorliegende Arbeit könne der Herr Verf. die Aufgabe, zu der er vor so Vielen berufen ist, noch nicht für so gelöst ansehen, daß er dadurch der Ausarbeitung eines wissenschaftlich gehaltenen Werkes der angedeuteten Art sich enthoben glauben dürfte.

Eine solche wissenschaftliche, genetische Behandlungsweise würde aber außer dem oben Erwähnten, Mehreres zu vermeiden haben, woran das vorliegende Werk leidet. Einmal wird die Symbolik nicht zu einer rein historischen Disciplin degradirt bleiben können, sie wird nicht nach Art der empirischen Naturwissenschaften mit den Lehrbegriffen und ihren Bestandtheilen umzugehen haben, nicht wie mit Exemplaren von merkwürdigen Mineralien bloß beschreibend und nach irgend einem äußerlich sich darbietenden Eintheilungsprincip ordnend verfahren können; es

handelt sich auf dem Gebiete der christlichen Symbolik um die religiöse, christliche Wahrheit; und das Interesse für diese, wie das damit innigst zusammenhängende kirchliche wird nicht so zurücktreten dürfen, daß nicht ein kritisches Element wesentlich in die Darstellung zu verflechten wäre, die somit eines soliden dogmatischen Hintergrundes nicht entrathen kann, wie umgekehrt die Symbolik selbst wieder die Ausbildung der Dogmatik fördern soll. Nur in solcher Gestalt greift die Symbolik in den lebendigen Organismus der ganzen Wissenschaft auf eine Weise ein, die ihr das Interesse sichern kann, dessen sie bedarf und das unausbleiblich, wie die letztvergangenen Zeiten des Indifferentismus gegen Kirche und christliche Wahrheit beweisen, dem Erlöschen zugeht, wenn die Symbolik mit ihren Gegenständen umgeht, als hätten sie nur geschichtlichen, nicht aber ewigen Werth. Eine genetische Behandlungsweise, wenn sie nicht bloß äußerlich pragmatisirt, wie Planck so oft thut, wird am besten vor diesem Abwege sichern. Sie führt uns in die Werkstätte des menschlichen Geistes, zeigt uns die ursprünglichen Elemente, die Bildungskeime, die, immer reicher sich zu Gedankensystemen entfaltend, verwandte Geister anziehen und in einem größern oder kleinern Kreise sich als Gemeinbewußtseyn klar fixiren und aussprechen. So werden Kirchen mit ihren Bekenntnissen. Eben damit wird nun, wenigstens vorerst, etwas Abschließendes gegen andere Seiten der Wahrheit ihnen eigen, und dieß ihr eigenthümliches Geistesgebiet, in welchem sie sich wohl und daheim fühlen, aufzufassen und darzustellen, ist die eigenste Aufgabe der Symbolik. Sie wird aber keineswegs, wie Winer meint (S. 6.), von der Meinung ausgehen dürfen, daß die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Parteien nirgends aus Einem constitutiven oder materialen Principe mit innerer Nothwendigkeit herfließen. Eine solche Voraussetzung ist in der That der Tod für jede wissenschaftliche Behandlung der Symbolik und hängt noch

gar zu genau mit jenem Wahne zusammen, daß die Dogmengeschichte nur eine Masse zufälliger Gedanken und Einfälle ausmache. Und doch könnte man sich solches noch viel eher bei dieser gefallen lassen, wo es so oft nur Einzelne sind, deren Meinungen betrachtet werden, aber die Symbolik hat es mit Persönlichkeiten zu thun, die Kirchen sind, lange lebende, großartige Individuen, die ohne die Einheit eines beseelenden Princips, das mehr oder weniger aus Allem widerscheint, so wenig und weniger zu begreifen sind, als das Leben eines großen Mannes ohne den Grundzug, der seinen Charakter und gleichsam seine Signatur ausmacht. Damit soll nicht geleugnet seyn, daß auch die Kirchen dem geschichtlichen Zusammenhange ihren Tribut bezahlen und Elemente in sich tragen, die mehr überkommen, als aus dem eignen Principe hervorgebildet sind, aber nur um so klarer stellt sich für die Symbolik die Aufgabe heraus, das eigentliche Princip der Kirchenpartei, das sie constituirte und ausschied, scharf aufzufassen, dasjenige, worin sie sich nur passiv und duldend verhielt, genau von demjenigen zu unterscheiden, was sie von geistigem Gehalte producirt hat, was die einigende Macht in ihr ist und allein ihr wahrer, geistiger Besitz genannt werden kann, weil ohne diese Unterscheidung des bloß traditionell Uebernommenen oder Geduldeten und des selbstthätig Erzeugten eine Gleichstellung des Verschiedenen eintritt, die das eigentliche Lebensprincip der Kirche, wie ihre nachherige Geschichte unbegriffen läßt. Die letztere nämlich hat ihren Schlüssel darin, daß der Geist einer Kirche seine Lebenseinheit, welche durch ein todtes Nebeneinanderseyn heterogener Elemente gestört ist, zu erhalten sucht entweder durch Ausstoßung oder durch Umgestaltung der heterogenen Elemente, wobei das entscheidende Wort nicht diese fremden, wenn auch noch so bedeutenden Reste führen, sondern das ursprüngliche Princip dieser Kirche, es sey denn, daß der Puls der Entwickelung ins Stocken käme. In jener Unter-

scheidung zwischen dem bloß passiv Uebernommenen und dem constituirenden Princip ist nun auch nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht des Symbolikers begründet, auf die weitere Geschichte der Lehrbegriffe nach ihrer symbolischen Fixirung, zwar mit Unterscheidung von dem Symbolischen, aber doch so Bezug zu nehmen, daß dasjenige nicht unerwähnt bleibt, was sich als reine und lautere Entwickelung des symbolischen Princips nachweisen läßt. So dient die spätere Geschichte gleichsam zur Probe, ob das Princip, der Bildungskeim einer Kirche richtig aufgefaßt sey.

Was aber die Vergleichung der verschiedenen Lehrbegriffe betrifft, so fordert auch diese, wenn die Symbolik in die Wissenschaft und das Leben der Kirche eingreifen soll, daß sie nicht mit bloßer Nebeneinanderstellung des Verschiedenen abgemacht werde (denn das ist noch keine Vergleichung), sondern der Werth der Systeme muß, wie gesagt, wissenschaftlich und kritisch untersucht werden. Je vollständiger nun jenes erste Geschäft, die wissenschaftliche Darstellung der Kirchenlehren nach ihren Principien, vollzogen ist, desto glücklicher wird diese zweite für die Dogmatik und Kirche wichtigste Aufgabe gelöst werden können. Zunächst zwar mag da das Einseitige und Ungenügende eines Lehrbegriffs oder aller zum Bewußtseyn kommen, aber nicht minder auch das Andere, daß jedes der Systeme, wenn nur das Wahre, was es in sich trägt, ausgebildet wird, den Ort enthält, wo es der ergänzenden Wahrheit der andern Systeme offen ist, von wo aus es dieselbe aus sich selbst herausbilden oder, wenn sie höherer Gattung sind, in dieselbe übergehen muß, falls nur seine Entwickelung nicht stille steht. So läßt sich von der lutherischen Kirche zeigen, daß sie im Verlauf ihrer Geschichte das Wahre aus der reformirten, arminianischen, socinianischen, quäkerischen, katholischen Denkweise sich anzueignen oder vielmehr dasselbe aus ihrem Principe herauszubilden gesucht hat, und davon muß der Grund schon im ursprünglichen

Princip unserer Kirche liegen. Ist nun auch, dem unendlich reichen Gehalte der Entwickelung unserer Kirche nach zu urtheilen, ihr Princip das tiefste, allseitigste, reichste, so participiren doch auch die andern an der Wahrheit, stellen eine eigene Seite derselben dar, und wo irgend auch nur ein Theil der Wahrheit ist, da ist auch die Fähigkeit, durch innern Fortschritt immer mehr die ganze Wahrheit zu gewinnen. Dieß wird die wahre Stellung des Symbolikers zu seinem Gegenstande seyn. Bei solchem Vertrauen und Verfahren wird er ebenso entfernt seyn von einer intoleranten, engherzigen Polemik, als von jener verkehrten Irenik, die sich unserer Wissenschaft zu bemächtigen angefangen hatte und welche, tolerant gegen den Irrthum und indifferent gegen die Wahrheit, das wissenschaftliche und kirchliche Interesse eher untergrub, als förderte. Dieses Verfahren wird aber insbesondere dem protestantischen Symboliker zukommen; denn seine Kirche erlaubt nicht bloß diesen Standpunkt, sondern fordert ihn; und der so wesentliche Charakterzug derselben, daß sie nicht eine fertige, sondern eine werdende seyn will, — ein Zug, der in einer Symbolik nicht fehlen darf, wenn es ihr um getreue Bilder zu thun ist, — findet erst bei einem solchen Begriffe von unsrer Wissenschaft sein Recht, wie seine stets sich erneuernde factische Bewährung.

Nachdem sich Ref. hiermit über die Anlage des Werkes im Ganzen ausgesprochen hat, hat er nur noch beizufügen, daß der Herr Verf. auch für seine Eintheilung des nun einmal so angelegten Werkes in die 21 Abschnitte eines festen Principes völlig entbehrt. Aus den 25 Abschnitten der ersten Ausgabe sind jetzt 21 geworden, indem die sieben letzten der ersten Ausgabe jetzt, allerdings angemessener, in dreien zusammengefaßt sind. Allein auch jetzt noch, wenn man uns fragt, was das Eintheilungsprincip sey, ob die dogmatische Anschauungsweise einer der verschiedenen Kirchenparteien, und welcher, oder ob eine selb-

ständige dogmatische Ansicht die Anordnung getroffen habe, finden wir uns in der That um eine bündige Antwort verlegen und wissen kaum etwas Anderes zu erwidern, als daß der Herr Verf. die beiden Hauptparteien, die Protestanten und die Katholiken, in die Ehre sich habe theilen lassen, die Anordnung zu treffen. Schade, daß keine von beiden damit sich zufrieden geben kann! Denn im Anfange gibt offenbar die protestantische Betrachtungsweise das Schema für die Eintheilung. Es ist nämlich zuerst von der Erkenntnißquelle die Rede, während die Lehre von der Kirche, ohne welche doch die katholische Lehre von derselben nicht zu begreifen ist, erst im 19ten Abschnitt abgehandelt wird. Wollte sich aber der Protestant hierüber freuen, so hat er gewiß Ursache genug, zu wünschen, daß eine solche, das wesentlich Zusammengehörige zerschneidende Behandlung selbst dem Katholicismus nicht widerfahren seyn möchte, wenn er bedenkt, wie der Herr Verf. den Katholicismus entschädigen zu müssen geglaubt hat; denn wo es an die Darstellung derjenigen Lehre kommt, die dem Protestanten das theuerste Kleinod ist, da beginnt gerade die katholische Dogmatik in der Anordnung den Ton anzugeben. Während die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zerrissen und unverstanden bleibt, wenn sie nicht mit der Lehre von der Buße in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird, so ist von der Rechtfertigung im zehnten, von der Buße aber erst im siebzehnten Abschnitte die Rede, d. h. in der Gegend der katholischen Sacramentenlehre, statt daß sie entweder nach lutherischer Weise vor, oder nach reformirter unmittelbar nach der Rechtfertigungslehre zu stehen gehabt hätte.

Doch wir wenden uns zum Einzelnen. In der symbolischen Urkundenlehre (S. 8—29) vermißt Ref. ungern die drei ökumenischen Symbole und einen kurzen Abriß ihrer Geschichte und Geltung. Ebenso verlangte der historische Charakter, in welchem das Werk sich halten will,

doppelt die Angabe der Art, wie die einzelnen symbolischen Schriften eingeführt wurden (bei der Apologie der Conf. Aug. und den 2 Catt. fehlt dieser Punkt ganz), und der Völker und Länder, bei denen sie Geltung gehabt haben oder noch haben, wenn wir auch, so wie nun einmal das Werk angelegt ist, auf die Untersuchung verzichten wollen, welche Auctorität ihnen wirklich gebühre. — In Beziehung auf die Bemerkung (S. 20.), daß die Conf. Scotica sich merklich zu Calvin's Ansicht hinneige, aber mehr im Abendmahls-, als im Prädestinationsdogma, hat Ref. beizufügen, daß dennoch keine reformirte Landeskirche gefunden wird, die das Prädestinationsdogma noch jetzt so streng festhielte, wie die schottische, die noch in den letzten Jahren den Thomas Erskine wegen der Lehre von allgemeiner Erlösung verfolgte. Die Westminster-Confession, die an Ansehen über der Conf. Scot. steht, hat auch wirklich das Prädestinationsdogma schärfer ausgeprägt.

Im Ganzen ist die Urkundenlehre trefflich gearbeitet, genau in den Angaben (einige entstellende Druckfehler abgerechnet, z. B. Becam Manuale S. 30 statt: Becani; Particularismus statt Universalismus S. 21 unten; Kemberg, schottische Nationalkirche, statt Gemberg S. 20) und die Hauptpunkte sind wohl ausgewählt. Nur die Secten englischer Zunge in Großbritannien und America sind theils übergangen, während sie einer besondern Erwähnung nach ihrer Eigenthümlichkeit oder Ausbreitung werth scheinen, wie die Presbyterianer und Methodisten, theils fehlt die Angabe bedeutenderer neuerer Werke, die zum Verständnisse derselben dienen. Eine umfassende und sehr brauchbare Schrift dieser Art ist: Bogue's and Bennelts history of Dissenters. — Die neuern Socinianer in England, die jedoch von den Presbyterianern, nicht von den alten Socinianern abstammen, die Gottheit Christi und seine Anbetung durchaus leugnen, die aber besonders im nordöstlichen Irland und in America (Neuengland) sich sehr ausgebreitet

haben, dürften (S. 27.) wohl erwähnt seyn, namentlich Priestley, Belsham. Auf dem so eben angedeuteten Factum scheint die Behauptung Hase's, daß die englischen Socinianer der Anbetung Christi entsagt haben, zu beruhen; vgl. The book of the Denominations, or the Churches and Sects of Christendom. Lond. 1835. Unter den Quellen für die quäkerische Lehre hat Ref. die Extracts from the Minutes and advices of the yearly meeting of Friends, held in London from its first institution vermißt. Ich habe die zweite Ausgabe, Lond. 1802, vor mir; eine neuere, die Bestimmungen bis auf die neueste Zeit herab mittheilend, ist mir in England zu Gesicht gekommen. Das Meiste darin ist zwar ethischen, nicht dogmatischen Inhalts, aber z. B. über das Lesen der heil. Schrift finden sich darin manche Bestimmungen, welche um so lehrreicher sind, als sie von dem yearly Meeting ausgehen, dessen Beschlüsse, so weit es bei den Quäkern möglich ist, die Kraft von Synodalbeschlüssen haben, und welche beweisen, daß die Quäker nicht, wie Hr. Winer (S. 40) sagt, einen kleinen Werth auf das Bibellesen der Laien (das hieße also: Aller) legen, wie sich denn auch in ihren Vorträgen, selbst denen der Frauen, eine große Bibelkenntniß offenbart; vgl. Minutes etc. unter dem Artikel „Scriptures" p. 172 ff. Bestimmungen hierüber in Menge. Auch über Ehe, Gottesdienst, Verfassung der kirchlichen Gesellschaft finden sich daselbst wichtige Anordnungen. — Ebenso füge ich hier noch die Observations on the Religious Peculiarities of the Society of friends by Joseph John Gurney bei, der gegenwärtig wohl der erste und gelehrteste Quäker Englands ist und in genannter Schrift eine Glaubenslehre der Quäker mit Scharfsinn und exegetischer Gewandtheit gab. — Endlich erwähne ich A Letter to Dr. Hancock — on the Doctrine of Justification by Faith in Christ crucified. Lond. 1836. Diese Schrift ist darum besonders merkwürdig, weil sich in ihr das klare Bewußtseyn davon ausspricht, daß Penn und Barclay

consequent den historischen Christus hätten leugnen und in ein Spiritual Principle or Substance verwandeln müssen, weil die mediation and a tonement fry wrought by this unrevealed, imagined Christ, or seed or something good which Barclay defines Vehiculum Dei. Die ungenannten Verf. des Letter schließen sich hierin an Isaac Crewdson's Beacon an, der aus der Schrift die Apologie Barclay's zu berichtigen suchte. Crewdson, ein minister unter den Quäkern, wurde von Dr. Hancock in der Schrift „Defence" (Vertheidigung von Barclay's Apologie) zu widerlegen gesucht, worauf obiges Sendschreiben an Hancock folgte. Joseph Gurney gehört aber nicht zu dieser neuern Partie unter den Quäkern, die sich dem historischen Christenthume näher anzuschließen sucht, sondern zu den Freunden des inward light. Die Folge dieses Schismas unter den Quäkern muß nothwendig seyn, daß die Einen von dem historischen Boden um so mehr abkommen, je mehr sie das ursprüngliche quäkerische Princip festhalten und ausbilden, eben damit aber auch pelagianischen und naturalistischen Richtungen zugänglicher werden, was auch wirklich der Fall ist. Ich füge noch als Beweis für die Wichtigkeit der oben genannten Extracts etc. für die Symbolik folgende Stelle aus dem Sendschreiben an Dr. Hancock (p. 25) bei: „Obwohl Du der Meinung bist, daß Isaac Crewdson als ein Diener derselben religiösen Gemeinschaft, wie Robert Barklay, in seinem Lärmzeichen (Beacon) sich auf ihn neben, wenn nicht vor der heiligen Schrift hätte beziehen sollen, so sind doch wir nie auch nur auf Ein Glied der Gesellschaft gestoßen, das zugäbe, daß in R. Barklay's oder irgend einer andern Schrift, ausgenommen das Buch der Auszüge (the book of Extracts), eine allgemein anerkannte authentische Quelle der quäkerischen Grundsätze (an universally acknowledged standard of Friend's Principles) sich finde.

Die Lehre von Gott ist vom Hrn. Verf. nicht besonder

ders behandelt, und doch weichen die Socinianer in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, besonders der Allwissenheit, wesentlich von den Uebrigen ab, indem sie sich durch ihren Begriff von Freiheit genöthigt sehen, Gottes Allwissenheit zu beschränken; vergl. I. Crell, de deo eiusque attributis, c. 24, p. 68 ss., eine Beschränkung der Allgegenwart c. 27, p. 92. 93, u. s. w.; Faust. Socinus, praelect. theol. c. 8 — 11, p. 544 ss. Vorsichtiger freilich drückt sich der Cat. Rac. qu. 62. und die Christ. relig. institutio p. 652. Bibl. fratr. Pol. aus. Eine feine Bemerkung ist die (p. 32), daß erst die spätern lutherischen Theologen alle Tradition verwerfen und die perspicuitas scripturae sacrae (S. 36) aufstellen, vom heil. Geist abkommend. Aber je gewisser es ist, daß die Reformatoren, besonders Luther, stets den heil. Geist und die von ihm in der Kirche erhaltene wahre Tradition (analogia fidei) als nothwendige Factoren des wahren Schriftverständnisses ansahen, desto weniger ist die lutherische Kirche mit dem bloß formalen Principe schon hinreichend charakterisirt. S. 43 hat Ref., die arminianische Trinitätslehre betreffend, die bekanntlich in ihrer Genesis etwas Dunkles hat, die Erwähnung von Jac. Arminius vermißt. Je mehr die Confessionen behutsam schweigen a), desto mehr ist nöthig, die berühmtesten Lehrer der Arminianer zu befragen. Und hier scheint nun noch nicht genug bekannt, was Arminius selbst für einen Beitrag gibt. Er besteht aber in Folgendem: während Calvin in seiner Inst. gesagt hatte, der Sohn sey als Sohn vom Vater gezeugt, als Gott habe er sein Wesen aus sich selbst, sagt Arminius: der Sohn sey als Sohn und als Gott nicht a se ipso, sondern aus Gott, aus dem Vater. Daß Sohn und Geist göttliche essentia haben, wollte er noch nicht leugnen, aber

---

a) Die Conf. Remonstr. schreibt auch dem Sohne (nicht bloß, was Winer anführt, dem heil. Geiste) die Gottheit zu (verus aeternusque Deus sey er), ohne sich jedoch näher einzulassen.

es sey eine communicata. Christus sey nicht αὐτόθεος, noch der Geist; sonst wäre er zugleich der Vater, wenn er die Gottheit aus sich hätte. Diese Sätze bilden die Grundlage für die weitern Expositionen des Episcopius und Limborch, die Winer anführt, und sind enthalten in I. Arminii opera, p. 124 ss. und p. 381. disp. priv. 33. Coroll. — Die Angelologie hat keine eigene Stelle in dem Werke Winer's gefunden; daher ist die Lehre von den bösen Dämonen so gut als übergangen, obwohl viel Charakteristisches für die verschiedenen Systeme in der Auffassung der Lehre vom Teufel liegt; die Lehre von den guten Engeln aber wird nur insofern erwähnt, als von ihrer Anbetung die Rede ist, eine Behandlungsweise, mit der namentlich die an des Dionysius Areopagita hierarchia coelestis ausdrücklich sich anschließende Conf. orthod. der griechischen Kirche nicht zufrieden seyn kann. Ebenso hätte, um vorgreifend etwas zu bemerken, die Eschatologie wohl auch einen eigenen Abschnitt bilden dürfen, denn vieles nicht Uninteressante bleibt so hinweg, was doch hergehört, z. B. die socinianische, freilich auch nur halblaut ausgesprochene Lehre von der Vernichtung der Bösen; die Lehre über die Beschaffenheit und Dauer der Höllenstrafen, wobei besonders die ältern Mennoniten Eigenthümliches haben, über die Erlösungsfähigkeit auch in dem Mittelzustande zwischen Tod und Gericht, Punkte, über die namentlich die griechische Kirche manches Eigenthümliche lehrt, was in der Lehre von der Buße nur theilweise seine Stelle finden konnte (S. 157 f.).

In der Lehre vom Urstande des Menschen hätten wir bestimmter hervorgehoben gewünscht, daß die Stelle Apol. Conf. Aug. p. 53: iustitia originalis habitura erat aequale temperamentum, — notitiam dei certiorem, timorem dei etc. aut certe rectitudinem aut vim ista efficiendi klarer behandelt wäre. Entweder hat das habitura erat, das aut certe rectitudinem etc. keinen Sinn, oder den: der Mensch hatte, wenn auch noch nicht absolute, wirkliche

barkeit der Gnade die Rede ist, nicht genug hervor, daß in Beziehung auf die electi nach der F. C. die praedestinatio auch den Glauben begründet, daß also hier die praevisio auch eine wahre praedestinatio ist. Allerdings kommt dabei unser System in Beziehung auf die Verlorengehenden in Verlegenheit, weil es weder ein ewiges Uebersehen der einen Klasse durch Gott mit seinem Universalismus vereinigen kann, noch eine praedestinatio zur Verdammniß, und doch seinen Universalismus noch nicht gegen die Voraussetzung geltend zu machen wagt, daß nach dem Tode keine Bekehrung mehr möglich sey (vgl. oben S. 515.) Eine weitere, gewöhnlich und auch von Winer nicht genug beachtete Inconsequenz unseres Systems scheint aber, selbst was die electi betrifft, darin zu liegen, daß nach mehrern Stellen, unter welchen eine Hauptstelle (Art. Sm. 328. §. 42 ff.) angeführt seyn dürfte, auch wahrhaft gläubig Gewordene der Gnade wieder verlustig gehen können. Die wahre fides nämlich ist ja nicht bloß etwas Subjectives, sondern eine göttliche Wirkung, nicht bloß eine iustificatio für einen Moment, sondern auch die Gewißheit der ewigen Seligkeit in sich schließend, die, weil göttlich gewirkt, weder fehlen noch irren kann, weßwegen in dem echtlutherischen Begriffe vom Glauben und Rechtfertigung die Gewißheit der ewigen Erwählung, die ihr Ziel erreicht, liegen muß. Könnte nun nachher auch ein wahrhaft Gläubiger doch wieder ganz fallen und verloren gehn, so müßte entweder die fides iustificans ganz gegen das System zu einer bloß subjectiven Meinung oder Hoffnung abgeschwächt, oder Gott veränderlich oder irrend gedacht werden, weil er zuerst in dem Subjecte die Gewißheit wirkte, daß es die ewige Seligkeit erreichen werde, nachher aber diese Seligkeit doch nicht erlangt wird. Weßwegen nichts übrig bleiben wird, als zu sagen: die Erwählten können nach dem Systeme nicht finaliter der Gnade verlustig gehn — (was auch Winer, nur ohne es mit der iustific. in Verbindung

zu bringen, und auf die göttliche Voraussicht unwandelbaren Glaubens statt auf die praedestinatio sich berufend, anerkennt) und diejenigen, welche wieder gänzlich aus der Gnade fallen, seyen vielmehr nie wahrhaft in ihr gestanden, noch erwählt gewesen. Und wirklich lassen sich alle Stellen der Symbole so verstehen; eine finalis amissio gratiae bei wahrhaft gläubig Gewesenen lehrt nicht eine einzige.

Feine Bemerkungen finden sich (S. 116 und 117 Anm. 1) über das Verhältniß des h. Geistes zum Wort und den Sacramenten nach lutherischer und reformirter Lehre. Jene lehren, spiritum s. cum verbo Dei indivulse coniunctum esse, diese scheiden die Kraft des h. Geistes als ein besonderes Element von dem Worte (daher sie auch die Möglichkeit der Erleuchtung ohne äußere Mittel annehmen, was dem kirchlichen und geschichtlichen Sinne Luther's ganz zuwider war). Es dürfte aber dieses noch genauer auch auf die Sacramentenlehre angewandt seyn (S. 122, Anm. 2), wo dasselbe Verhältniß wiederkehrt, und dargestellt seyn, wie der lutherische Universalismus auch hier sich abspiegele, indem, wie (S. 117) ganz richtig bemerkt wird, der Particularismus es ist, was die Reformirten zwingt, anzunehmen, daß den Nichterwählten die göttliche Gnade sich auch nicht wahrhaft anbiete, eben deßwegen aber auch, daß die Kraft des h. Geistes nicht mit dem äußern Zeichen, Wort oder Sacrament, immer und ernstlich sich darbiete und innig (indivulse) damit verbunden sey. Umgekehrt aber erscheint so die lutherische Lehre, daß auch die infideles den Leib Christi im Abendmahl empfangen, erst in ihrer Folgerichtigkeit; auch die lutherische Lehre von der Kindertaufe, die Winer (S. 128.) in Beziehung auf ihre Wirkungen von der reformirten nicht gebührend unterscheidet, erhält erst hierdurch ihr wahres Licht. Die göttliche Gnade wird im Sacramente real mitgetheilt; der Glaube macht nicht das Sacrament, sondern der Gläubige

der Satz S. (173), daß die Protestanten die Macht des ministerium von der Gemeinde ableiten, ja selbst der protestantische Begriff der Kirche als einer invisibilis, sofern er auch der reformirten Kirche zukommen soll, wesentlich eingeschränkt werden müssen; vgl. 176. S. 177,4. 179,6. Diese Fragen beschäftigten unsere alten Dogmatiker sehr, und namentlich Gerhard widmet der Prüfung der Ansprüche des anglikanischen Bisthums eine große Abhandlung. Aus den Symbolen zwar läßt sich nur durch Vergleichung von Art. 23. u. 36. in der Conf. Angl. Einiges hierüber feststellen, allein um so sprechender ist die Liturgie, welche bei der unbegrenzten Verehrung der Kirche für sie hier mit Recht subsidiarisch einzutreten hat, es sey denn, daß es bei einem sehr unvollständigen, ja unrichtigen Bilde von der anglikanischen Kirche sein Bewenden haben soll. Das Eigenthümliche des reformirten Gottesdienstes dürfte durch den Charakter der Einfachheit noch sehr unklar bestimmt seyn (S. 182.); denn auf die anglikanische Kirche kann das seine Anwendung nicht haben, und was z. B. die schottische Kirche betrifft, so wäre anzuführen gewesen, daß sie alle Festtage aufgehoben hat, dagegen mit der anglikanischen schon dem Sonntage das göttliche Recht des Sabbaths zuschreibt. Wie dieses für den Geist und das Princip dieser Kirchen etwas Charakteristisches ausmacht, so auch das Andere, was auch nicht hätte fehlen sollen und mit jenem zusammenhängt, daß jede der zwei genannten Kirchen ihrer Verfassung göttlichen Ursprung und daher allgemein gültige Verbindlichkeit zuschreibt, was Alles mit einer ganz andern Stellung zu der Schrift oder zum formalen Principe zusammenhängt, als die lutherische ist, und worin der halb alttestamentliche, gesetzliche Standpunkt der reformirten Kirche sich besonders ausspricht, der mit Zurückstellung der Idee wahrer Tradition oder der Idee einer freien und doch vom heiligen Geiste geleiteten Entwickelung der Kirche, mit Verkennung der Rechte, die

der geschichtlichen Ausbildung aller Verhältnisse gebühren, bei dem Buchstaben der Schrift und der ersten Gestaltungsweise der kirchlichen Ordnungen stehen bleiben zu müssen glaubt. Je mehr die lutherische Kirche im Gegensatze hiergegen sich die Achtung vor der Geschichte und den Glauben an die ewig in der Kirche übrig gebliebene Wahrheit erhielt, destomehr ist sie vor einer zur Gesetzlichkeit zurückführenden Zurückstellung der Wirksamkeit des heiligen Geistes hinter das formale Princip gesichert, aber auch, da der heilige Geist nach lutherischer Ansicht nie und nirgends ohne die geschichtlichen Mittel und Vehikel wirkt, nicht minder davor, die Kirche zu einseitig bloß als eine invisibilis anzusehen. Auch unsern symbolischen Büchern, nicht bloß den Katholiken, ist die Kirche alma mater, ohne welche Niemand zu Christus kommen und selig werden kann; sie lehren die ununterbrochene Fortdauer dieser wahren Kirche auf Erden, weil ohne sie das Werk der Erlösung abgebrochen wäre, nur lasse sich die wahre Kirche nicht mit Fingern zeigen; sie sey insofern Gegenstand des credo. Zwingli dagegen hielt das Seligwerden der Heiden auch ohne Predigt für möglich, und ähnlich statuiren die meisten Reformirten wenigstens die Möglichkeit von Wirkungen des heiligen Geistes auch ohne die geschichtlichen Vehikel der Gnade, die der Begriff der Kirche in sich trägt. Und dieser Mangel an Ausbildung des Sinnes für wahre Tradition und gesetzmäßige Entwickelung ist nur die andere Seite jener oben bezeichneten Gesetzlichkeit und Buchstäblichkeit; denn beides beurkundet einen verhältnißmäßigen Mangel an der wahren Idee der Entwickelung, die einerseits frei seyn muß und von innen stetig nach außen fortschreitend, nicht aber durch ein äußerliches Gesetz oder den Buchstaben in seiner Unmittelbarkeit beherrscht, andererseits aber der äußern Anregungen und Vehikel, die in der christlichen Gemeinschaft liegen, nicht so entrathen kann, als ob uns der heilige Geist unmittelbar und ohne jene wahr-

haft zu Theil werden könnte. Das Gesagte mag zur Erwiderung auf Herrn Dr. Winer's Darstellung (S. 166.) dienen, welche bei Weitem nicht genug die bezeichnete Seite des lutherischen Systems, namentlich in seinem Unterschiede von dem reformirten, hervorhebt und, wichtige Stellen bei Seite lassend, wie C. A. VII. init. Cat. mai. 497, §. 42. 498, §. 45. 499, 51. ff. 500, §. 56., zu sehr am Begriffe der ecclesia als einer invisibilis bei den Protestanten festhält, zu sehr bloß ins Auge faßt, wie aus den Gläubigen eine Kirche werde, zu wenig, daß aus der Kirche und durch sie als Vehikel, wenn schon nicht als letzte Ursache, der Gläubige zum Glauben gekommen ist (vgl. S. 166). In der That möchte auch Schleiermacher's Formel, durch die er den Katholicismus vom Protestantismus unterscheidet, noch einer Verbesserung durch die Rücksicht auf die erwähnte Seite unseres Systems fähig seyn.

Das zuletzt Besprochene bahnt uns den willkommenen Uebergang zur Anzeige einer dritten Schrift, in welcher ein reger kirchlicher Sinn sich ausspricht und die bezeichnete Seite unseres Systems mehr in ihrem Rechte bleibt. Wir können aber diese Anzeige nicht beschließen, ohne unsern aufrichtigen Dank für die so schätzenswerthe, wesentlich bereicherte, von umfassendem Studium zeugende und an trefflichen, feinen Bemerkungen reiche Arbeit dem Herrn Verfasser dargebracht zu haben.

3. Der Herr Verfasser hat sein Werk, das alle christlichen Confessionen der Reihe nach symbolisch behandeln soll und dessen erster Theil, die Symbolik der lutherischen Kirche umfassend, nun vorliegt, unternommen, von dem Bewußtseyn durchdrungen, daß unserer Zeit mehr kirchlicher Sinn Noth thut. Man könnte nun erwarten, daß er die Unkirchlichkeit dieser Zeit seines Ortes durch eine neue Bearbeitung der Symbolik am glücklichsten zu bekämpfen hoffte, und zwar indem er der in sich zerfallenen Zeit, die den reformatorischen Principien sich entfremdet

hat, die Großartigkeit unseres kirchlichen Systems, seine geschlossene Einheit, seine innere Wahrheit und Tiefe als einen Spiegel zu beschämender Selbsterkenntniß, als eine geistige Macht vor das Auge stellte, vor der so manche Weisheit von gestern her sich zu beugen hat, wenn sie auch verschmäht, sich dadurch erheben zu lassen. Aber daß wir solchen Erwartungen, in den Geist der reformatorischen Zeit eingeführt zu werden, uns nicht hinzugeben haben, davon überzeugt uns bald die Vorrede, wie die Oekonomie des Buches. Jene ist sehr ferne von einer Begeisterung für die reformatorische Zeit; es scheint nach ihr, als ob die Kirche vor Luther fast an nichts gelitten hätte, als an überflüssigen Zierrathen ihres Domes; er spricht den Reformatoren die Besonnenheit ab und meint, man habe sich an dem Bau der Kirche selbst vergriffen, mit den Nebenwerken auch die Spitze (worunter nach dem Zusammenhange das Kreuz Christi verstanden zu seyn scheint) herabgerissen und die Herrlichkeit des Doms zertrümmert. (S. XVI.) Und so findet er das Heil der Kirche zwar noch nicht eben in der Rückkehr zum Katholicismus — wohl aber in der Herstellung des voreilig durch die Reformation Weggeworfenen. Was meinte er nun damit? — Wer sollte es glauben, nichts Anderes als Herstellung eines glänzenden, selbst die Sinnlichkeit gefangen nehmenden und in geheimem heiligen Zauber festhaltenden Cultus; einer der Kirche ihre Selbstständigkeit gegenüber vom Staate mehr sichernden Verfassung; eine würdigere, äußere Stellung des Klerus im Staate, durch besondere Gerichtsbarkeit der Kirchendiener, durch Wiederherstellung der bischöflichen Würde u. dgl. So wenig nun Referent gemeint ist, die Rückwirkung verbesserter äußerer Einrichtungen auf das Gedeihen des Innern oder die Verdienste Preußens in dieser Beziehung, die der Herr Verfasser, so hart er im Uebrigen unsere Zeit straft, doch mit Nichten außer Augen läßt, zu verkennen, so möchte er doch fragen,

was soll das Alles hier? Soll es dazu dienen, unsere Bewunderung für die reformatorische Zeit oder das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit zu erhöhen, daß sich unsere Theologie mit erneuter Liebe dem Lehrbegriff unserer Kirche, dem Studium der Symbolik zuwende, daß sich dadurch das dogmatische Studium unserer Kirche wieder neu befruchte, wieder seinen festen Ausgangspunkt und damit die Möglichkeit einer stetigen, von innen heraus durch Entfaltung des ursprünglichen Princips fortschreitenden Ausbildung gewinne? Keineswegs! Der Herr Verfasser hat den Symbolen sein Vertrauen entzogen; statt zu jener Ausbildung des kirchlichen Princips, ist er unermüdet, uns zur einfachen biblischen Dogmatik, zur Schriftlehre zurückzurufen, und schlägt so durch einen Gewaltstreich alle bisherige Entwickelung des kirchlichen Lebens, wovon die Dogmatik das Bewußtseyn ist, nieder. Freilich sind wir da wieder rathlos, denn wo ist die allgemein anerkannte biblische Dogmatik zu schauen? Und wenn uns das rathen und trösten soll, was er (S. XXVII. ff.) sagt, daß man an den Aufbau einer biblischen Dogmatik Hand anlegen soll, nachdem die Idee der Kirche von Fürsten, Theologen und Laien wieder in ihrer Würde anerkannt sey, so möchten wir nur fragen, welche wunderliche Kirche das seyn soll, die bestehen, sich selbst achten und geachtet seyn soll, ehe sie selbst weiß, was sie eigentlich glaubt oder zu glauben hat? Heißt das nicht, der Kirche eine Thätigkeit zumuthen, ehe sie existirte? Wie soll ferner in der biblischen Dogmatik für sich schon alles Heil liegen, wie soll das formale Princip für sich zur Erhaltung oder Regenerirung unserer Kirche zureichen, so lange die Exegeten noch so ganz verschiedene Resultate gewinnen? Das entgeht dem Herrn Verfasser nach mehreren Stellen selbst nicht. Aber läßt er sich dadurch zu einem materialen Principe treiben, worauf die Kirche, wenn sie nicht aufhören wolle, bestehen müsse? zu einer analogia fidei, die für Jeden, der

Glied unserer Kirche seyn will, die Regel der Schrifterklärung seyn müsse? Mit Nichten; er hat über das materiale Princip unserer Kirche sehr unvollständige Forschungen angestellt; findet er es doch in der Lehre von der Erbsünde, die er aber (S. 394.) ein schreckliches Dogma nennt, und in der Schrift nicht enthalten. So hat er also kein materiales Princip. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben scheint er an andern Stellen zwar in ihrer Wichtigkeit für die protestantische Kirche zu erkennen, aber er mißhandelt sie durch seine bretschneider'sche Theologie in dem Maße, daß es schwer seyn dürfte, gegen die arminianische oder gar gegen die socinianische Justificationstheorie daran noch eine Grenzwehr zu haben; denn die nothwendige Voraussetzung unserer iustificatio, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, kann derjenige nicht lehren, dem die Lehre von der Erbsünde nur ein schreckliches Dogma ist. Wer ferner dem liberum arbitrium im Werke der Bekehrung und den guten Werken zur Erlangung der iustificatio einen solchen Werth beilegt, wie der Herr Vf., — der kann nicht die freie Gnade Gottes in Christo lehren; die Stelle Christi in einer solchen Dogmatik muß da nothwendig eine sehr prekäre seyn, wie denn auch wirklich der Herr Verfasser sowohl die Lehre von der Versöhnung durch den Tod Christi, als auch die Trinität aufzugeben sich geneigt zeigt. Solche Lehren scheinen ihm alle unter die Kategorie von Subtilitäten oder außerbiblischen Dogmen zu fallen, die, für das kirchliche Leben gleichgültig oder nachtheilig, besser abgeschnitten würden, damit wir wieder zu der einfachen Schriftlehre zurücklenken. Jede Ausbildung des Dogmas erscheint ihm als eine Beschränkung der Freiheit, als ob es nicht darauf ankäme, ob die Schranken den Irrthum oder die Wahrheit abwehren und feststellen. So gering denkt Herr K. von der Wissenschaft der Glaubenslehre, namentlich der kirchlichen. Gewiß werden wir uns da nicht mehr

wundern, daß er fast nur noch von äußerlichen Mitteln Hülfe für die Kirche erwarten kann; denn das, was unsere Kirche, wie jegliche, für ihre innere Macht und Stärke halten muß, die Lehre, die Wahrheit, versagt ihm ihre Dienste. Andere mögen sich in solcher Rathlosigkeit, wie der Kirche zu helfen sey, der Speculation zuwenden und dadurch auch ihrerseits beurkunden, daß mit bloßer Subjectivität, wie der Herr Verfasser meint (S. 140.), oder mit bloßen Gefühlen der Kirche nicht gedient sey, als welche vielmehr der Erkenntniß der Wahrheit bedürfe, aber Herr K. nicht also; er ist auf die Speculation sehr übel zu sprechen, wobei freilich dahingestellt bleiben muß, wie weit sie sich durch seine Urtheile verletzt finden werde, indem er sich auf diesem Boden sehr im Allgemeinen zu halten pflegt, auch die ganze neuere Speculation unter dem Namen Identitätsphilosophie zusammenfaßt.

Es ist dem Bisherigen gemäß wohl nicht zu viel ausgesprochen, wenn wir zu sagen wagen, H. K. habe, weil ihm das Vertrauen zu (vielleicht auch die Vertrautheit mit) dem wahren Geist und Lehrbegriff unserer Kirche fehlte, sich dem Aeußerlichen mit seinem Vertrauen zugewandt; aber die protestantische Kirche darf nie Fleisch zu ihrem Arme machen oder sie hat aufgehört, den Reigen in der geistigen Welt anzuführen.

Ein ähnlicher Tadel bleibt uns noch in Beziehung auf die Oekonomie des Buches auszusprechen übrig. Wir können die Hauptsache unseres Tadels schon mit der einzigen Angabe andeuten, daß die geschichtlichen Untersuchungen, abgesehen vom Inhalte der symbolischen Lehre, die ersten 596 Seiten ausfüllen, während für die Darstellung der kirchlichen Lehre selbst nur 90 Seiten hinzukommen. Enthielten nun jene 596 Seiten die Bildungsgeschichte unseres Lehrbegriffs, so wären wir nur dankbar, allein auf diese läßt sich der H. Verf. sehr wenig ein, schließt sich dabei meist an Planck an, der so viel Unrichtiges darüber

in Umlauf gebracht hat, und geht auf die vorreformatorische Zeit gar nicht zurück, sondern seine ganze Kraft concentrirt er auf das Formelle an der Sache, auf die Art der Abfassung, auf Zeit, Ort, Veranlassung derselben, auf die Untersuchung der ursprünglichen Form, der zu Grunde liegenden Aufsätze, der Integrität und der verschiedenen Recensionen des Textes, der Bekanntmachung, der Annahme oder Verwerfung der einzelnen Symbole u. dgl. Hier verläuft sich denn auch oft die Forschung so sehr in die unendliche Breite des Details, daß er uns z. B. die Codices, die das Symb. Athan. enthalten, bis zum Jahr 1439 der Reihe nach vorführt und damit allein uns durch 9 enggedruckte Seiten (S. 60 — 68.) unterhält, daß er uns für die Frage, ob die Herzoge Joh. Friedr. von Sachsen und Franz von Lüneburg die C. A. mit unterschrieben haben, von S. 201 — 210 in Anspruch nimmt, daß er über die dem kaiserlichen Secretär Valdes vor Uebergabe der C. A. überreichten Artikel in dem ganzen §. 43. (S. 220 — 226) handelt.

Je ungetheilteres Interesse der Hr. Verf. für die symbolische Lehre in Anspruch nähme, je mehr er Vertrauen zu ihrem Inhalte hätte, desto mehr könnte er sich die Aufmerksamkeit der Kirche auch für solche specielle Untersuchungen gesichert glauben, wie ein Jeder auch das Allerumständlichste über dasjenige, was Gegenstand seines wärmsten Interesses ist, gern vernimmt; aber wie es sich hiermit verhalte, ist gezeigt. Symbole sind nach ihm zwar nöthig, nicht bloß als Bekenntniß, sondern auch als der geistige Mittelpunkt, um nach innen die lehrende Thätigkeit zu regeln; aber es können die bisherigen Symbole (S. 147) nicht gut mehr eine Norm der Lehre, geschweige denn des Glaubens seyn. Bessere zu schaffen, wäre wünschenswerth, nur ist es jetzt unausführbar. Wie hiermit das kirchliche Interesse für sie gelähmt ist und nicht einmal das hervorgehoben wird,

daß nur in der Entwickelung ihrer Principien die lutherische Kirche mit sich identisch sey, wie man einer bessern Gestaltung ihrer Lehre entgegen sehen könne, so ist auch das wissenschaftliche Interesse für sie im Innersten dadurch afficirt, daß er einen Begriff von Symbolik aufstellt, nach welchem sie zu einer rein historischen Wissenschaft herabsinkt, indem ihr Gedeihen und ihre reine Ausbildung nur darin liegen soll, daß das dogmatische Element aus ihr so gut wie ausgeschieden wird; wiewohl dann freilich die Natur der Sache sich selbst bey ihm dadurch geltend macht, daß er wenigstens in negativ-kritischer Weise ein solches hereinbringt.

So wenig aber Referent den Standpunkt des Hr. K. einen für die Symbolik günstigen nennen kann, so weit ihm der Begriff der Symbolik, wie er hier aufgestellt ist, noch hinter dem wahren Begriffe derselben zurückzubleiben scheint, so wird sich doch unser Urtheil weit günstiger gestalten müssen, wenn wir uns zu der Frage wenden, wie der Hr. Verf. seinen Begriff durchgeführt hat. Hier gebührt ihm das Lob, ein sehr gelehrtes Werk geschrieben zu haben. Zwar ist Jedem, der sich in diesem Gebiet umgesehen hat, wohl bekannt, daß Hr. K. hier treffliche Vorarbeiten fand, z. B. an J. B. Carpzov, Walch, d. älteren und d. jüngeren, Feuerlin, Baumgarten u. dgl., bei welchen namentlich der literarische Apparat sich schon gut gesammelt findet, so daß man denken könnte, eine einfache Berufung auf sie wäre hinreichend gewesen; aber auch die ältern Symboliker haben das Andenken an die hergehörigen Schriften durch namentliche Aufzählung immer wieder auffrischen zu müssen geglaubt, und die überaus reiche, durch das ganze Werk sich hinziehende Literatur bei Hr. K. hat überdieß den Vorzug, daß sie das Zerstreute gesammelt, das Bedeutende besonders bezeichnet und die Massen dieser Schriften wohl geordnet hat. Und wenn dann auch bei einer solchen Menge von Schriften der Zweifel entstehen wollte, ob sie alle vom Hrn. Verf.

durchstudirt seyen, so kann Referent für den Fleiß, der sich in allen Untersuchungen zeigt, nur ein günstiges Zeugniß ablegen. Hr. K. hat keine Mühe gescheut, in die unerquicklichsten Detailstudien, die ihm nach seinem Plane nöthig schienen, einzugehn. Er gibt uns zwar, wie er es selbst offen bekennt, sehr oft nur die Resultate früherer ausgedehnter Forschungen, oft in den Worten ihrer Urheber, aber es fehlt auch nicht an selbständigen Forschungen und Resultaten, und wo er an Andere sich hält, da geschieht es, weil er ihre Ergebnisse erprobt gefunden hat. Und auch hier hat er das Verdienst, daß er, was in voluminösen Detailuntersuchungen enthalten ist, in gedrängter Weise nach den Hauptgründen für und wider uns vor das Auge führt, so daß wohl jeder Leser im Stande ist, selbst über den geschichtlichen Gang der Untersuchungen, wie über die Sicherheit der gegebenen Endentscheidung sich ein Urtheil zu bilden. Und von diesem Lobe der Präcision und des Fleißes möchten wir nicht einmal die Darstellung der symbolischen Lehre selbst ausnehmen, wenn schon hier Mehreres uns zu erinnern bleiben wird, namentlich, daß er die verschiedenen Formationen des symbolischen Lehrtypus, den lutherischen, melanchthon'schen und den der F. C. nicht genug aus einander hält.

Der Plan des Werkes ist einfach und schreitet nach einer Einleitung über Namen und Bedeutung, Begriff, Geschichte und Werth der Symbolik von den 3 ökumenischen Symbolen zu den der lutherischen Kirche eigenthümlichen fort. Vor den letztern ist eine Abhandlung über die corpora doctrinae, über den Coder unserer symbolischen Schriften im Allgemeinen, besonders aber über die Auctorität der Symbole in der lutherischen Kirche eingeschoben, das Letztere offenbar am unrechten Orte, weil auch die ökumenischen Symbole in dieser Beziehung in die gleiche Kategorie mit den übrigen fallen, somit eine Untersuchung über die Auctorität der Symbole entweder vor oder hinter ihnen allen zu stehen hatte.

Das apostolische Symbolum hatte nach Hrn. K. zu seiner Urform die Stelle Matth. 28., die jetzt gangbare Form ist aus dem 6. oder 7. Jahrh. Die verschiedenen Zwecke, die man ihm zuschrieb, sind (S. 20. 21) gut vereinigt, so weit die Geschichte sie begründet. Ursprünglich diente es bloß der Verpflichtung der Täuflinge, sodann zum Bekenntnisse der Summe des Glaubens, sodann dem polemischen Zwecke gegen Andersdenkende, der letztere ist aber wohl mit Unrecht nur im dritten Artikel von Hrn. K. gefunden; ist er einmal zugegeben, warum soll er nur am dritten Artikel haften, wenn doch unleugbar auch die beiden ersten etwas aussprechen, wogegen zahlreiche Häresen aufgetreten waren? — Die Grundform des nicänischen Symbolums, wobei mit Recht scharf zwischen der nicänischen und constantinopolitanischen Formel unterschieden wird, schreibt Hr. K. mit Walch dem Eusebius von Cäsarea zu. Hier vermissen wir die nähere Angabe des Sinns von ὁμοούσιος und hätten gern eine Untersuchung über die Bedeutung dieses Wortes gelesen, die bekanntlich bei den Vätern mehrdeutig ist. — In Beziehung auf das athanasianische Symbolum schließt er sich meist Waterland's Forschungen an, setzt als seine Abfassungszeit das 5. Jahrh., als Ort Gallien; über den Verf. desselben sey nichts auszumachen, obwohl Vigilius Tapsensis noch am meisten für sich habe. Wie es, obwohl nicht von Athanasius, zu seinem Namen kam, ist wohl richtig erklärt; minder gut findet Ref., daß Hr. K. auch hier die polemische Tendenz zu leugnen sucht, die er doch am Ende zugestehen muß. — Die Frage über die Nothwendigkeit von Symbolen entscheidet er bejahend, und zwar besonders, um der subjectiven Willkür der Lehrer zu steuern. Den Glauben will er frei geben, aber nicht die Lehre. Ueber die hier sich erhebenden Fragen, ob Jemand lehren dürfe, was er nicht glaube? ob er unterlassen dürfe zu lehren, was die Gemeinde glaubt? ob nicht durch solche Auslassungen, wenn sie frei gegeben würden, der Lehrbe-

griff von selbst alterirt werden müßte, weil bei einem organischen Ganzen das Zurückbleibende immer ein Anderes wird, wenn einzelne Theile ihm genommen werden? hat Hr. K. keine genügende Auskunft zu geben gewußt. Und wenn er einerseits der subjectiven Willkür der Lehrer durch Symbole steuern will, andererseits mit Theologen, wie Röhr, (S. 138) sympathisirt und klagt, daß sie leider zu oft wegen zu großer Freiheit der theologischen Ansicht und ihres Vernunftglaubens verunglimpft seyen, so überläßt er es wieder uns, es auszumachen, welcher Willkür der Subjectivität denn eigentlich zu steuern seyn soll, oder wo die wunderlichen Symbole herkommen mögen, die den Zweck, christliche und protestantische zu seyn, erfüllen, aber der Zärtlichkeit gegen eine röhr'sche Theologie nicht vergessen sollen.

S. 150—396. gibt eine sehr gründliche Behandlung der augsburgischen Confession. Nicht bloß sind die einschlägigen Schriften aufs fleißigste verarbeitet und der Gang ihrer Untersuchungen, namentlich der weber'schen, in die Darstellung verflochten, sondern die Forschungen sind mit selbständigem Nachdenken wieder durchgemacht und haben theils auf neue Resultate, theils wenigstens zur Bestätigung früherer geführt. Sie sind im Wesentlichen folgende (S. 165 ff.; 353): Ihre Grundlage ist deutsch, und zwar sind es für den ersten Haupttheil die 14 zu Marburg (1529) bei dem Colloquium mit Zwingli gestellten Artikel, aus welchen Luther noch im gleichen Monate (Oct.) die XVII. Artikel für den zweiten schwabacher Convent mit andern Theologen fertigte und welche sodann zur Grundlage für die Verhandlungen zu Augsburg genommen wurden; der zweite Haupttheil: de abusibus hat zu seiner Grundlage einen zu Wittenberg von den Theologen verfaßten Aufsatz. So viel ist zur Evidenz erhoben; Anderes, z. B. ob oder welche Modificationen durch die andern Reichsfürsten u. s. w. zu Stande gekommen seyen, ist zweifelhaft.

Gewiß ist ferner, daß wir die authentische (vorgelesene) Form wenigstens der latein. C. A. nicht mehr besitzen, aber es wird befriedigend gezeigt, daß die möglichen Aenderungen vor dem Drucke den Sinn nicht afficiren. Wir haben den authentischen Inhalt, wenn auch nicht den authentischen Buchstaben. Der conciliatorische, apologetische und confessionelle Zweck derselben ist (§. 38.) brav combinirt. Die Untersuchungen über die variata sind mit großer Sorgfalt und Gründlichkeit geführt, ebenso die Textgeschichte bis auf Weber genau erzählt, nämlich wie die alte Meinung, daß in Mainz noch das dem Kaiser überreichte Exemplar liege, zuerst durch Pfaff erschüttert, dann durch Weber umgestoßen wurde. Das deutsche kam wahrscheinlich nach Mainz von dem Reichstag aus, ging aber verloren, das lateinische dagegen, von welchem Melanchthon nicht einmal mehr eine Abschrift hatte nehmen können, kam nicht nach Mainz, sondern nach Brüssel und ist jetzt entweder in Antwerpen, oder unter den Handschriften der Bibliothek des Herzogs von Alba, die nach Spanien in die königliche Bibliothek gekommen sind. — Die Handschriften der C. A. in den verschiedenen Archiven und die Editionen derselben werden sodann der Reihe nach vorgeführt und es wird gezeigt, wie aus ihnen der Urtext mit ziemlicher Annäherung an urkundliche Genauigkeit hergestellt sey. Interessant ist besonders noch die Abhandlung (S. 358—383) über die Frage, ob die C. A. auch ein Symbol der Reformirten sey? Es ist mit großer Gründlichkeit gezeigt, wie oft die Reformirten sie angenommen haben, wie aber die Lutheraner sich immer sträubten, sie als Verwandte derselben anzuerkennen. Wenn nun der Hr. Verf. sagt, es komme hier nicht auf den Widerspruch der Lutheraner, die immer nur Unredlichkeit in dieser Annäherung der Reformirten haben sehen wollen, sondern einzig darauf an, ob die Reformirten die A. C. anerkannt haben, so hat er gewiß Recht; aber ihr deßwegen schon symbolische Gültigkeit

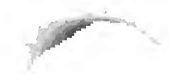
unter den Reformirten zuzuschreiben (S. 361), ist, einige deutsche Länder dieser Confession abgerechnet, zu rasch geschlossen. Daß die C. A. so oft von Reformirten anerkannt wurde, ist kein Beweis dafür, sondern führt eher zum Gegentheile, denn es leitet uns darauf, daß die Gründe der Anerkennung mehr äußerlicher und politischer Art waren und daß sie dem religiösen Gemeinbewußtseyn der Reformirten nicht ein für allemal angehörte. Den Reformirten war die C. A. nicht das aus ihnen selbst hervorgegangene Glaubensbekenntniß und sie konnte, weil symbolische Schriften ihrem Begriffe nach aus dem Schooße der Kirche hervorgegangen seyn müssen, in der sie als das geistige Band der Glieder sich erweisen, nie eine eigentlich kirchliche Bedeutung bei ihnen erringen. Obwohl aber so die C. A. der höchsten und ursprünglichsten Bedeutung der Symbole entbehrt, nämlich der, ein Product des kirchlichen Gemeinbewußtseyns zu seyn, in welchem hinwiederum dieses sich selbst erkennt, obwohl sie stets als ein exotisches Gewächs in der reformirten Kirche da stand, so hindert dieß nicht, daß sie nicht auch für die Reformirten dem Staate gegenüber zur Grundlage dienen konnte, um danach ihre rechtlichen Verhältnisse zu ordnen; dem Staate gegenüber, für den Lehrdifferenzen der fraglichen Art keine Differenzen sind, weil sie die rechtlichen Verhältnisse nicht modificiren können, können auch die Reformirten sich unbedingt als augsburgische Confessionsverwandte betrachten. Will man aber hieraus schon eine symbolische Auctorität der C. A. für die Reformirten ableiten, so vergesse man nicht, daß die Gründe dazu äußerliche und gewissermaßen zufällige bleiben; noch weniger lasse man sich so weit durch die Liebe zur Union hinreißen, daß man die innern Lehrdifferenzen beider Kirchen zu niedrig anschlägt. Dieß thut unseres Erachtens Hr. K. Er meint, der ganze Unterschied bestehe in der verschiedenen Auffassung von ein Paar Dogmen, nicht bedenkend, daß der Unterschied, der

mehrere Jahrhunderte sie aus einander hielt, in einer verschiedenen religiösen Anschauung ruhte, die nur in jenen Dogmen zuerst zu Tage kam. Ueberdieß stehen sich nicht einmal in jenen Dogmen die beiden Kirchen so nahe, als Hr. K. meint (§. 74.). Er spricht zwar (S. 259, 7.) kühn aus: „es ist ein oft und lange gehegter Irrthum, daß Zwingli das Abendmahl nur als Erinnerungsmahl angesehen; er nahm durchaus eine Gegenwart an," und dieses zu beweisen, gibt Hr. K. (S. 369 ff.) eine werthvolle geschichtliche Untersuchung; allein Alles, was er für die spätere Lehre Zwingli's von einer wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl anführt, leistet durchaus nicht, was er will. Denn wenn Zwingli selbst das verum corpus zugab, was beweist dieß, da verum ebenso wohl genommen werden konnte: der Leib, wie er allein wahr gedacht ist, als: der wirkliche, substantielle Leib? Und wenn er die Gegenwart desselben zugibt, aber nur fidei contemplatione, so ist ja dieser Beisatz der klare Beweis dafür, wie er nur eine subjective Gegenwart, d. h. eine Vergegenwärtigung im gläubigen Geiste annehmen kann. Wie hätte er auch sonst in seiner Confessio einen solchen abstoßenden Ton annehmen können (Art. VII.): Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent — sacramenta dari in testimonium publicum eius gratiae, quae cuique privato prius adest. Credo igitur, o Caesar, Sacramentum esse sacrae rei, hoc est, factae gratiae signum. Wie kann Hr. K. hier (S. 378.) noch von Gnadenwirkungen bei den Sacramenten sprechen, da er doch gleich darauf gestehen muß, daß sie nach Zwingli vor die Sacramente fallen, somit nur mit jenen allgemeinen, dem Glauben zu Theil werdenden identisch sind? Aehnlich verhält es sich mit der Lehre von der Erbsünde. Sie fällt für Zwingli nicht eigentlich unter die Kategorie des sittlich Bösen, sondern des Gebrechens. Das Ideal des Menschen stand ihm nicht so hoch, als unsern Reformato-

ren; der Begriff des Bösen und des Guten scheint durch die Art seiner classischen Bildung, die einen falschen, d. h. unmittelbaren Universalismus begünstigte, bei ihm, wie bei vielen seiner Zeitgenossen, etwas Schaden genommen zu haben: er ist paganisirt und das Christenthum erscheint dabei als accidentell. So ist er, wie auch die deutschen Reformatoren erkannten, pelagianisch, zwar nicht in der Weise, wie das vom Standpunkte des lib. arbitrium aus seyn würde, aber in der jetzt so häufig wiederkehrenden Weise, daß die allgemeine göttliche Gnade an die Stelle der christlichen gesetzt und für zureichend zum Heil erklärt wird.

In der Lehre von den schmalkaldischen Artikeln wendet sich der Hr. Verf. mit besonderem Interesse jener Separatunterschrift Melanchthon's und dem Aufsatz über den primatus papae zu. Letzterem gebühre noch entschiedener volle symbolische Auctorität, als den Artikeln selbst. Den Katechismen ist eine längere, brauchbare Geschichte der Katechismen vor Luther vorausgeschickt. Die Abhandlung über die Anhänge enthält zum Theile neue Untersuchungen und Resultate (vgl. S. 501—507). Bei der Concordienformel ist anzuerkennen, wie er mit rühmlicher Selbständigkeit dem Urtheile entgegen tritt, das seit Planck gewöhnlich war. Er läßt dem Jacob Andreä das verdiente Lob widerfahren, wie den dabei betheiligten Fürsten, er zeigt den großen Werth der Formel für Beilegung der Streitigkeiten, die die Kirche zerrissen, für die damals so nöthige Consolidirung der Partei nach innen und außen und findet diese Vortheile größer, als die Nachtheile, die sie in Beziehung auf die reformirte Kirche und Melanchthon's Schule brachte. Beiläufig sey hier erwähnt, daß Ref. (S. 528, 3.) Dr. Baur's Schrift über des Andr. Osianders Lehre und (S. 529.) die Schrift: de Antinomismo Agricolae Islebii vom Prof. Elwert vermißt hat.

In dem systematischen Abrisse der symbolischen Lehre ist wohl die Eintheilung des Ganzen die schwächste



Seite. Abgesehen von dem Schiefen (oben Bemerkten) über die Principienlehre, bleibt besonders zu tadeln, daß die Lehre von den Aemtern Christi falsch behandelt ist; sie werden abgehandelt in den zwei Partieen, über Christi stellvertretende Genugthuung und über die Rechtfertigung. Hier fehlt das prophetische und das königliche Amt und die himmlische Seite des hohenpriesterlichen, während doch die Symbole — wenn auch nicht diese Eintheilung — doch Vieles über alle diese Punkte enthalten.

Sodann ist die iustificatio, die doch ein Act Gottes ist, der fort und fort an den Gläubigen geschieht, zum Amte Christi gerechnet, während zuerst die objective Seite der Erlösung durch Christus, dann die Aneignung derselben durch die Gnade darzustellen war. Im Einzelnen ist besonders mißlungen und haltungslos die Lehre vom Teufel und den Engeln. Bei den letztern fehlt es an der tiefern Einsicht, warum Anbetung der Engel oder Vermittelung der Erlösung durch sie dem protestantischen Principe widerstreitet; den erstern Punkt betreffend, folgen nach einander folgende Sätze: „Das System habe eine dualistische Teufelslehre; diese Lehre sey das Hauptmotiv für die Nothwendigkeit von der Erlösung; aber das System habe keinen eigenen Artikel darüber." Diese Lehre nennt er eine lächerliche, meint aber, dem Systeme habe sie eine geschlossene Gestalt gegeben. „Womit soll jetzt diese Lücke ersetzt werden? Damals habe man sich vor dem Teufel noch gefürchtet — wie werde man jene Consequenz unseres Systems wieder erreichen?" Wahrlich, wer Alles dieß in Einem Athem sagen kann, dem möchte man eine tiefere Einsicht in den ethischen Ernst unserer Reformatoren wünschen, und wäre sie auch bloß mit ein wenig mehr Furcht vor dem Teufel, an den die Reformatoren glaubten, zu erkaufen, jedenfalls aber mehr Furcht vor Widersprüchen. Kann Hr. K. im Ernste glauben, das Hauptmotiv für die Nothwendigkeit der Erlösung ruhe in einer Lehre, die sich nicht einmal zu

einem eigenen Artikel gestaltet hat? Weiß er nicht, daß das Große der Reformation besonders in dem sittlichen Ernste bestand, der dazu trieb, weder in Adam, noch in dem Teufel vornehmlich, sondern im Menschen selbst das Böse zu suchen? daß es sich ebenso mit der Idee des Guten verhielt, das jetzt nicht mehr bloß objectiv, sondern auch subjectiv erfaßt wurde, daher statt der dona superaddita unsere Lehre vom göttlichen Ebenbilde eintreten mußte? Aber freilich, wie das Letzte vom Hrn. Verf. übersehen ist, so konnte seine Entfremdung gegen die kirchliche Lehre von der Erbsünde nur jene Mißverständnisse und jenen Zweifel erzeugen, ob je das System seine Geschlossenheit wieder erreichen werde. Wie entstellend ist in dieser Beziehung auch der Satz (S. 632, 8): insofern der Mensch geboren wird, ist er verdammt! Wie schief, daß er bei Darstellung der Lehre von der Erbsünde völlig vergißt, was unser System von der permanenten Empfänglichkeit für die Erlösung sagt! Hierbei wollen wir jedoch nicht vergessen, daß Ein Punkt, die symbolische Lehre von der culpa peccati originalis, in ihrem Verhältnisse zu uns und zu Adam fein behandelt ist. — Unhistorisch ist (S. 658), daß das System von einer gratia resistibilis rede, um die Freiheit des Willens zu retten, den Menschen nicht zur Maschine zu machen. Das sind moderne Ansichten. Der Thatbestand aber ist der, daß das System sich dabei vielmehr nur von dem Interesse leiten ließ, die Schuld des Unglaubens und der Verdammniß nicht auf Gott fallen zu lassen. Alles Gute von Gott abzuleiten, erschien jener Zeit nicht mechanisch — das war dem subjectiven Rationalismus vorbehalten. Was Wunder, wenn für diesen Standpunkt auch die unio mystica einen ominösen Namen hat (S. 660)? Was Wunder, wenn der Hr. Verf. mit dem Verhältnisse der göttlichen und menschlichen Kraft im Bekehrungswerke nicht zu Stande kommt, sondern bald den Anfang der Bekehrung dem heil. Geist, aber den Fortgang — schon die

Reue — dem Menschen, (S. 655), bald aber den Glauben, der doch noch später, als die Reue folgt, dem heil. Geiste zuschreibt (S. 656), und daß ihm die sittliche Kraft nach dem Systeme bald als bloß gebunden, bald als verdorben erscheint (S. 656; vgl. 632)?

Gelungener findet Ref. die Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche. Das Verhältniß des heil. Geistes oder der Gnade zu ihren Vehikeln ist brav gezeichnet. Treffend und historisch erweislich finden wir auch besonders die Bemerkung, daß unter „Wort Gottes" in der Reformationszeit keineswegs schon bestimmt die Schrift, sondern der Inhalt gemeint war (S. 662).

Zum Schlusse bleibt dem Ref. zu bemerken übrig, daß der Hr. Verf. die Symbolik sämmtlicher Confessionen besser mit der katholischen Kirche eröffnet hätte. In der That wäre da gar Vieles an unserm System anschaulicher und in seiner Bedeutung hervortretender gewesen, wenn er auf die katholische Lehre sich schon hätte berufen können. Im Uebrigen sehen wir der Fortsetzung des Werkes mit Freuden entgegen und wünschen nur, wenn es uns erlaubt ist, uns hierüber noch auszusprechen, daß dabei die Behandlung des innern Gehaltes mehr ins Gleichgewicht mit der vorliegenden fleißigen Behandlung der Form der Symbole trete, so wie, jenen betreffend, daß mehr der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Principe hervortrete, womit von selbst die wissenschaftliche Haltung des Ganzen gewinnen wird.

Dr. Dorner.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr, aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde. 1r Band.

(Der zweite Band ist unter der Presse.)

Um den Lesern der theologischen Studien und Kritiken bekannt zu machen, welchen Inhalt auch sie in diesem Buche finden können, folgt hier ein ausgewählter Brief.

„Berlin, den 12. Juli 1812.

An V**.

— — — Alles dasjenige, was Sie gegen Kirchenvereinigung, welche auf nichts anders hinauslaufen würde, als entweder auf Unterwerfung unsrer Kirche unter die Herrschaft der Katholischen, oder auf die Zerstörung dessen, was an dieser als substantieller Vorzug gepriesen wird; was Sie über die Thorheit sagen, von den Ceremonien derselben Heil zu erwarten, unterschreibe ich von ganzem Herzen.

Eben so eifrig pflichte ich Ihrem Unwillen gegen die angeblichen Mystiker bei, nicht weniger gegen die, bei denen aufgejuckte Gefühle herrschen, als gegen die, welche eine ärgerliche und schändliche Komödie spielen.

Hingegen muß ich Ihnen gestehen, daß ich über dasjenige, was doch auch Sie Mysticismus nennen, und über die Religionsphilosophie, welche Sie als Protestantismus anerkennen, nicht so denke, wie Sie es in Ihrer Abhandlung äußern.

Damit Sie nun aber ja nicht irre werden möchten, als maßte ich mir eine Art zu glauben und zu empfinden an, die ich nicht habe, also auch nicht zu haben scheinen darf, muß ich Ihnen eigent-

Wenn also ein sich sehnender, beängstigter, über den Tod der protestantischen Kirche und das Wachsbild, welches ihren Namen behauptet, verzweifelnder frommer Protestant einen die Schwächen sich selbst versteckenden Blick der Liebe auf die katholische Kirche wirft, wenn er dabei sich um so leichter Illusion macht, als er vielleicht ihr Pfaffenthum nie oder nicht in seiner Ausartung sah, so sollten wir, däucht mich, an ihm kein Aergerniß nehmen.

Allerdings muß man dem zu Wohlwollenden sagen: übertragt nicht eure Ideale auf etwas, dessen Realität ihr ja prüfen könnt! Seht, wie der Geist, um dessentwillen allein ihr mit Liebe an einer sonst furchtbaren Gestalt hängen könnt, nie ihr Ganzes durchdrang, und zeigt uns, wo er denn jetzt in ihr sey, und ob nothwendig in dieser Form? Seht, wie eben das idealischere Streben, welches viele ihrer Eigenthümlichkeiten gebildet hat, wie es immer geschieht, wenn und als es verschwunden ist, nur etwas weit Schlimmeres zurückgelassen hat: wie Heuchelei und Wortgeplärr aus Asketik, Pfaffentyrannei aus Kirchenzucht, aus Entsagung des Fleisches wilde Leidenschaftlichkeit geworden ist. Die Formen sind allenthalben da, wo noch die katholische Religion besteht; aber wenn aus den bestehenden Formen der Geist entflohen ist, wie hofft Ihr denn durch die Formen, äußerlich angepaßt, den Geist wieder zu erwecken?

Sollte es wohl ganz richtig seyn, daß der Verfall der Religion aus den katholischen Ländern herrühre? Eine moralische Ruchlosigkeit, die der Religion feindselig ist, hat in den wälschen Ländern freilich immer bestanden, aber als national und ganz abgeschieden neben strengem Kirchenglauben, oder blindem Gehorsam, der Glaube zu seyn wähnte. So ist es ja noch heutiges Tages. Bei uns, scheint es mir, entstand die Indifferenz aus Indignation über die widerlichen Orthodoxen, welche die Mystiker, Spener, Franke u. s. w. echt papistisch anfeindeten, mit einer Frechheit das Priesterthum geltend machend, die kein Capuciner ärger treiben kann. Ich begreife es, daß, wer unter ihrer Zuchtruthe stand, wenn er nicht Mystiker ward, sich mit bitterm Haß zur Freigeisterei wandte. Die eigentliche protestantische Freigeisterei, welche das Gebiet der Kirche erobert hat, und unter dem Namen der besiegten fortherrschen möchte, scheint mir doch ganz aus England gekommen zu seyn. Die Freimaurerei, die ebenfalls vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sich zuerst in Norddeutschland und von dort aus verbreitete, mag ihr anfänglich sehr behülflich gewesen seyn. Voltaire, und die französisch belletristische Philosophie, ist ihr mehr behülflich gewesen, als selbstwirkend, außer bei den höhern Ständen. Diese haben aber doch im protestantischen Deutschland im achtzehnten Jahrhundert die Nationalgesinnung nicht bestimmt, sondern wir, der Mittelstand.

Sie erinnern mit großem Recht gegen die Lobredner der katholischen Ceremonien, daß die schönsten geistlichen Lieder von Protestanten gedichtet sind; in neueren Sprachen gewiß, wenigstens mit sehr einzelnen Ausnahmen. Aber sind nicht alle wahrhaft erhebende und erhabene Lieder dieser Art von Mystikern gedichtet? Ist darunter ein einziges, welches unter Vernunfttheologen Gnade finden kann, wenn er es nicht allenthalben behackt und umformt? Ganz gewiß ist es ein widerlicher Unsinn, wenn man sagt: Religion sey Poesie; denn den guten Sinn, den man dem Ausdruck geben könnte, müßte man

hineintragen. Aber die Wurzel der Poesie, Herz und lebendige Anschauung, ist allerdings auch Wurzel des Glaubens.

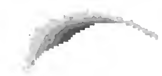
Ich frage mich oft, wie soll es werden? In den katholischen Ländern stirbt die Klerisei aus; niemand wird bald mehr geistlich werden können oder wollen. Bei uns haben wir die Namen und Formen und ein allgemeines dumpfes Bewußtseyn, daß es nicht richtig sey; jedermann ist unheimlich, wir fühlen uns als Gespenster bei lebendem Leibe. Ich rede nur vom festen Lande: denn in England steht freilich das Christenthum felsenfest, eben mit den zahllosen, stets neu aufsprossenden Secten, die von Fruchtbarkeit des Bodens zeugen. Ich bin aber dabei ganz ruhig. Man wird wahrer und lauterer werden, wenn sich alles ausscheidet, was nicht von Herzen zu irgend einer von den vielen Gemeinden gehört, die sich dann bilden werden. „Aergerniß muß seyn, wehe dem, durch den es kommt!" Ich möchte die todte Kirche nicht einreißen: aber wenn sie fallen soll, wird es mich nicht beunruhigen. Laß uns vertrauen, daß ein Tröster kommen kann, ein neues Licht, wenn wir es am wenigsten ahnden. Alle Schmerzen dieses Zeitalters führen uns der Wahrheit entgegen, wenn wir nur wollen."

Die Lebensnachrichten fügen diesem Briefe bei:

Wenn Niebuhr durch den Gang seiner Erziehung und durch seine zur Kritik führenden Studien nicht zu dem festen Glauben gelangen konnte, nach welchem oft eine tiefe Sehnsucht in ihm lebte, und dessen tröstliches Daseyn er oft schmerzlich vermißte, so bezeugt dagegen vieles in seinen Briefen, welchen Werth er einem festen, in der Tiefe des Herzens liegenden Glauben beilegte. In einem Briefe, den er nach der Geburt seines Sohnes schrieb, heißt es unter andern: der Knabe solle die Götter und Heroen der Alten als historische Wesen nehmen lernen; aber so, daß man ihm sage, die Alten hätten den wahren Gott nur unvollkommen gekannt, und diese Götter wären gestürzt, als Christus in die Welt gekommen sey. Der Knabe solle altes und neues Testament mit buchstäblichem Glauben vernehmen, und fester Glaube an alles das, was ihm ungewiß oder verloren sey, solle von Kindesbeinen an in ihm gehegt werden.

Christliche Polemik. Von Dr. Karl Heinrich Sack, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Bonn, u. s. w.

Dieses Werk schließt sich in sofern an die im Jahre 1829 erschienene Christliche Apologetik desselben Verfassers an, als es beabsichtigt, den Irrthum, durch welchen die in der Apologetik dargelegte christliche Wahrheit innerhalb der Kirche verdunkelt wird, als solchen zu bezeichnen und zu widerlegen. Die Polemik wird als theologische Disciplin behandelt, vermöge deren eine Erkenntniß des kirchlichen Irrthums überhaupt und aller seiner Hauptformen insbesondere, wie sie aus derselben Wurzel immer von neuem in der christlichen Kirche hervortreten, zum Zwecke einer klareren Einsicht in das Verhältniß der Glaubenswahrheit zur Kirche und zur Welt, gewonnen werden soll. Deßhalb ist die einseitige kirchlich-symboli-



sche und dogmatisch-exegetische Behandlung der Polemik, wodurch das Verschwinden dieser Disciplin in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts herbeigeführt wurde, aufgegeben, und der Verfasser hat der Polemik in der Darstellung des Wesens alles Irrthums in der Kirche, so wie in der Nachweisung gewisser einander theils bedingender, theils verdrängender Hauptformen desselben, nämlich des Indifferentismus, des Liberalismus, des Spiritualismus, des Separatismus und des Theokratismus, eine höhere philosophisch-theologische Aufgabe zu stellen versucht. Ist daher von der einen Seite Alles vermieden, was einer polemischen Behandlung einzelner dogmatisch-kirchlichen Zeitfragen als solcher gleichsieht, so ist auf der anderen das Innere und Wesentliche in den Gegensätzen der Parteien zum ausdrücklichen Gegenstande der Untersuchung gemacht worden. Das Werk ist mit einem dreifachen Register der Sachen, angeführten Schriftsteller und erläuterten Stellen der heiligen Schrift versehen.

In Kurzem wird erscheinen:

Neander's Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Zweite, verbesserte Auflage.

Tholuck, Sammlung von Predigten. 4s Bändchen.

— — alle vier Bändchen in neuer Auflage. 2 Theile gr. 8.

Hävernick, neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel — ein Anhang zu dessen Commentar über das Buch Daniel.

Frau Necker de Saussure, die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl v. Wangenheim. 2r Theil.

In der unterzeichneten Buchhandlung erscheint seit Anfang d. J. und wird auch für das Jahr 1838 fortgesetzt:

Der Kirchenfreund für das nördliche Deutschland.

Herausgegeben von B. Jacobi, Ober-Pfarrer zu Petershagen, R.Bez. Minden, A. Lührs, Pf. zu Schollen, Grafsch. Hoya, und A. W. Möller, Lic. der Theol., Pf. zu Lübbecke, Reg.Bez. Minden.

Durch Mittheilung und Würdigung der neuesten Erscheinungen im Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens, durch eingehende und umsichtige Erörterungen der vielen Fragen, Streitigkeiten und Mißverständnisse, welche in unsern Tagen die Kirche je mehr und mehr zu verwirren drohen, sucht der Kirchenfreund sowohl Geistliche als Laien über das, was zum wahren Heil der Kirche Noth thut, aufzuklären, und dabei unter Vermeidung alles erbitternden Parteiwesens die bestehenden Gegensätze, so weit es ohne accordirende Halbheit möglich ist, zu vermitteln und zu versöhnen. Die große Zahl der Mitarbeiter, unter welchen sich die gefeiertsten Namen des evangelischen Deutschlands finden, verbürgt auch für die Zukunft dieselbe Gediegenheit und würdige Haltung, durch welche der Kirchenfreund bisher eine so ausgezeichnete Theilnahme sich erworben hat.

Wöchentlich erscheinen zwei halbe Bogen auf weißem Druckpapier in gr. 4., wofür der halbjährige Subscriptionspreis 1½ Thlr. oder 2 fl. 42 kr. beträgt. Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, sowie die löblichen Postämter nehmen Bestellungen an.

Rackhorst'sche Buchhandlung in Osnabrück.

Dessen Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht für Confirmanden und confirmationsfähige Schüler (ein kurzer Auszug aus des Verfassers christlichem Religionsbuche), auf Grundlage der heiligen Schrift und nach Ordnung des Lutherischen Katechismus entworfen. 8. Zweite verbesserte Auflage. cartonirt. 4 ggl.

Die schnelle Erscheinung der zweiten Auflage beider Bücher in Jahresfrist, ihre Einführung in mehrere Schullehrer-Seminare und Schulen Preußens und auch neuerdings Baierns, verbunden mit der überaus günstigen Beurtheilung derselben in mehreren gediegenen literarischen Schriften (wir verweisen hier vornehmlich nur auf Dr. Schwarz Urtheil in Ullmann's u. Umbreit's Studien Heft 1. d. J. und auf Dr. Marheinecke's Vorrede zur zweiten Auflage seines Religionsbuches) entheben uns jeder weiteren Empfehlung. Das Religionsbuch behandelt die Summe der christlichen Glaubens- und Lebenslehren vollständig, klar und doch in möglichster Kürze, mit steter Begründung auf die heilige Schrift in eigenthümlich neuer Weise. Der Leitfaden giebt dem Prediger und Lehrer deutliche Winke, was und wie den Schülern und Confirmanden aus dem ganzen Gebiete der christlichen Religionswahrheiten in Geist und Gemüth zu pflanzen sey.

Bei Parthien werden die Preise bedeutend geringer gestellt.

Baumgarten, M. Dr. Ph., Die Aechtheit der Pastoralbriefe, mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff vom Hrn. Dr. Baur. gr. 8. 17 Bogen. Preis 1 Thlr.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Martin Boos, zuletzt Pfarrer in Sayn bei Coblenz. Nach seinem merkwürdigen Leben, Wirken und Leiden in einem Auszuge aus Johannes Goßner's größerem Werke auf's Neue dargestellt von Heinrich Moritz Lincke, Pfarrer in Stenn bei Zwickau. Mit Boos's Bildniß und einem Anhange. 8. 16 gl.

Die Entstehung des manichäischen Religionssystems, historisch-kritisch untersucht von Friedrich Eduard Colditz, Pastor an der Kirche zu St. Moritz in Zwickau. 8. 10 gl.

Das Gesetz Gottes, erklärt in der evangelischen Kapelle zu Straßburg von C. F. Major V. D. M. Der

Judae, C., Lehrbuch der christlichen Religion für evangelische Lehranstalten. 24½ Bog. 8. Preis 16 ggl. 25 Exemplare 12 Thlr.

Wallin, J. O., Erzbischof in Stockholm. Predigten und Reden bei feierlichen Gelegenheiten, aus dem Schwed. von J. Rothlieb. gr. 8. geh. Preis 1 Thlr. 8 ggl.

Daß diese Predigten in jeder Beziehung vortrefflich sind, haben alle in kritischen Zeitschriften erschienenen Recensionen ausgesprochen, und mehrere Auszüge daraus geliefert.

German Theology. The Church of England Quarterly Review (No. 4.) contains an article upon German Theology, as preliminary to an extensive Review upon a work entitled: The Life of Jesus. By Dr. F. Strauss.

W. Pickering, Chancery-Lane, London and Black et Armstrong.

In meinen Verlag ist übergegangen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Wilcke, Dr. W. F., Tradition und Mythe. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, so wie insbesondere zur Würdigung des mythischen Idealismus im Leben Jesu von Strauß. gr. 8. 1837. 1 Thlr. 12 gl.

Eine der gediegensten unter den vielen Schriften, die über das Leben Jesu von Strauß erschienen sind, und jedem Besitzer desselben unentbehrlich.

Julius Klinkhardt in Leipzig.

Neue Theologische Schriften.

Nachstehende Werke sind bei K. F. Köhler in Leipzig so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Rückert, Dr. L. J., Commentar zu Pauli Briefen an die Corinther. 2r Band: den 2ten Brief enthaltend. gr. 8. 2 Thlr. 12 gl.

Der erste Band erschien 1836 und kostet 2 Thlr. 8 gl.

Hülsemann, Dr. M., Christus und die Sünderin am Jacobsbrunnen oder der Weg zur lebendigen Quelle. Betrachtungen und Gesänge. gr. 8. 27 Bgn. mit schönem Titelkupfer. broch. 1 Thlr. 16 gl.

Hülsemann, Dr. M., Die Auferweckung des Lazarus. Leben und Tod im Lichte göttlicher Offenbarung. gr. 8. broch. 1 Thlr.

— — Predigten und Gesänge über die Episteln der Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 1r Band. 43 Bgn. 1 Thlr. 16 gl.

Hutter, Dr. B., Inbegriff der Glaubens-Artikel aus der h. Schrift und den symbolischen Büchern. A. d. Lat. übers. von Dr. Fr. E. Franke. gr. 8. 12 gl.

Lebens- und Charakterschilderungen zur Beförderung des wahren Christenthums. A. d. Engl. 2 Bdchn. 12. broch. 1 Thlr. 12 gl.

Die in Nordamerika und England mit so großem Beifall aufgenommenen Schilderungen verdienen mit Recht auch in Deutschland eingeführt zu werden und finden gewiß auch hier ein sich dafür interessirendes Publicum, da sie christliche Bilder aus dem Familienleben geben, die eben sowohl Belehrung als Unterhaltung gewähren.

Bei F. C. W. Vogel in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Billroth, Dr. J. Gustav F., Vorlesungen über Religionsphilosophie. Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. J. E. Erdmann, außerord. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Halle. gr. 8. Preis 15 ggl.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1838.
Eilfter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Abhandlungen.

1.

Ueber die typische Auslegung des achten Psalms, mit besonderer Beziehung auf Herrn Rudolf Stier.

Von

F. W. C. Umbreit.

Da ich jüngst in unserer Zeitschrift das Urtheil ausgesprochen habe, daß derjenige Ausleger, welcher in unseren Tagen die typische Interpretation des alten Testaments am weitesten treibe, bis jetzt mehr ignorirt als bestritten zu werden das Schicksal gehabt, so halte ich es nachträglich für meine exegetische Pflicht, eine kritische Probe meiner genaueren Bekanntschaft mit den merkwürdigen Schriften des Herrn R. Stier an demselben Orte niederzulegen. Wir haben dazu aus seinem reichen und gelehrten Commentar über siebzig Psalmen die Erklärung des achten ausgewählt, weil ihr der Verfasser selbst eine ganz besondere Bedeutung beigelegt hat.

Unser Ausleger stellt die Behauptung voran, daß man, um zu einem gründlichen Verständnisse des ganzen Psalms zu gelangen, von der Grundanschauung ausgehen müsse, welche schon Clauß sehr richtig und deutlich so bezeichnet habe: „daß in diesem Psalm nicht hauptsächlich von einer jetzigen, wirklichen Herrlichkeit des Menschen gehan-

delt werde, sondern von der ihm von Gott bestimmten, zu welcher er ursprünglich erschaffen war und auch wieder hergestellt werden soll." Obgleich mich nun Herr Stier nach der in der „christlichen Erbauung aus dem Psalter" bereits gegebenen Auslegung unseres Psalms zu denjenigen rechnen muß, welche sich „auf der exegetischen Heerstraße" befinden, so wird er mir doch den guten Willen und das Vermögen nicht absprechen, mich zu seiner Höhe emporzuschwingen und mit ihm und seinen Genossen in die tiefsten Tiefen des alttestamentlichen Sinnes hineinzuschauen. Es gibt tiefsinnige Worte hochbedeutender Geister — das räumen wir vor Allem unserem typologischen Ausleger ein — welche, indem sie die nächste Gegenwart berühren, eben sowohl rückwärts in die mit ihrer Grundwahrheit zusammenhängende Vergangenheit, als vorwärts in die ihr entsprechende Zukunft schauen. Das sind Aussprüche, die aus einem streng geschlossenen, systematischen, aber auf das Gegenwärtige energisch concentrirten Bewußtseyn hervorgehen und, der fruchtbarsten und reichsten Entwickelung fähig, nur mittelst einer vielseitigen Betrachtung und Ausdeutung erschöpft werden können. Ein solches Wort ist dem Munde Davids entflossen, als er, vom Glanze der Sternenhöhe begeistert, diesen Psalm dichtete. Der würde den demüthigsten Sänger des Alterthums allerdings falsch verstehen, welcher von einem pelagianischen Standpunkt aus seine erhebende Aussage von der Herrschaft des Menschen über die Erde auslegen wollte; „was ist der Mensch, daß seiner du gedenkst!" muß den Exegeten hier leiten und führen. Der Dichter ist sich ja seiner Unvergleichbarkeit mit Gott tief bewußt, und desto überraschender ist nun freilich der unmittelbare Uebergang der Rede zur Betrachtung des Menschen in seiner Königskrone, die der Herr der Schöpfung ihm aufs Haupt gesetzt. Aber gerade um dieses Ueberganges willen, in dem sich religiöse Demuth und sittliche Hoheit vermittelt, dürfen wir freilich

den von Gott hochgewürdigten König der Erde, dem Alles unter die Füße gelegt ist, nicht in seiner brutalen Erniedrigung auffassen, sondern können ihn allerdings nicht hoch genug nehmen, und thun wir dieses, so ist es der Mensch in der Ebenbildlichkeit des göttlichen Wesens, den David mit seiner Rede meint. Denn wir sind weit entfernt, die dem Sohne der Erde übertragene Vollmacht und Gewalt in einer gewissen poetischen Allgemeinheit in Bezug auf Schaf- und Rindvieh, Fisch- und Vogelfang zu nehmen, als ob sich etwa David nur in seiner früheren Lebensweise spiegele, sondern wir betrachten diesen als aus jenem Grundbewußtseyn seines Volkes redend, wie es sich auf den ersten Blättern des alten Bundes abgedrückt: daß Gott den Menschen in seinem Bilde geschaffen. Keiner aber wußte besser, als unser Dichter, Keiner hatte tiefere und herbere Erfahrungen von der dem Willen Gottes widerstrebenden Natur des Menschen gemacht, daß die Einigung mit dem Heiligen und also die Gottgleichheit ihm verloren gegangen. Darum ist es nun jener David nicht, der den Ehebruch mit Bathseba beging und den Uriasbrief schrieb, welcher sich hier mit Glanz und Hoheit verherrlicht sieht, wohl aber jener, der tief zu Gott aufseufzte: o Herr, schaff' mir ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist! Aber ist nicht gerade dieses Gefühl der Erniedrigung eine Erhöhung? Liegt nicht in dieser demüthigenden Selbsterkenntniß sittlicher Mangelhaftigkeit zugleich das erhebende Bewußtseyn des theuersten Besitzes und der wesentlichen Bevorzugung des Menschen vor allen Geschöpfen? Indem daher David von dem Menschen sagt, „daß ihm nur wenig mangle, daß er Gott," hat er allerdings schon die jetzige, wirkliche Herrlichkeit des Menschen vor Augen und denkt nicht etwa bloß an den künftigen Wiederbringer des göttlichen Ebenbildes, den Messias. Sein Bild kehrt er wenigstens nicht bestimmt hervor, obschon wir keineswegs in Abrede stellen wollen,

daß es im fernen Hintergrunde als zukünftige höchste persönliche Entwickelung der Menschheit aus seinem bedeutsamen Worte hervorleuchte. Aber hier trennen sich gerade unsere Wege, und ich kann mit unserem typischen Ausleger nicht weiter gehen; denn ich halte mich nicht für hermeneutisch verpflichtet, das, was nicht erweisbar im Worte als zum klaren, der äußeren Darstellung mit innerer Nothwendigkeit und unaufhaltbar sich aufdringenden Bewußtseyn mit Bestimmtheit gekommen ist, zum Geschäfte des Exegeten zu machen. Doch behauptet gerade Herr Stier eine solche Beschaffenheit der Textesworte, daß wir durch sie genöthigt seyn sollten, eine vorherrschende Beziehung des Psalms auf „den Menschen als Christum oder Christum als den Menschen" exegetisch anzuerkennen. Er verwahrt sich ausdrücklich von seinem hermeneutischen Standpunkt aus gegen eine bloß neutestamentliche Vervollständigung des in dem alttestamentlichen Dichter nicht zur vollen Entwickelung ausgebildeten Grundgedankens. Es ist ihm nicht genug, dem Psalm eine messianische Beziehung beizulegen, sondern er bemerkt: „wir werden uns auch damit noch nicht begnügen, zu sagen, daß im N. T., was hier von dem Menschen überhaupt gesagt sey, durch erklärende Anwendung als in Christo wahr nachgewiesen werde, denn das A. T. weiß ja eben auch schon von Christo und sein überall auf ihn hinzielendes Geisteswort nimmt darum schon ausdrücklich Rücksicht auf seine Person und Geschichte, überläßt die vervollständigende Hineintragung derselben nicht etwa dem neuen." Daraus, daß das A. T. von Christo weiß, folgt nicht nothwendig, daß sein überall auf ihn hinzielendes Geisteswort zum Beispiel in unserem Psalm schon ausdrücklich Rücksicht auf seine Person und Geschichte nehme. Gerade solche Ausdrücke, wie „überall auf ihn hinzielendes Geisteswort" in ihrer schwebenden und schwankenden Natur, sind Männern von unseres Auslegers gläubiger und gründlicher

Sinnesweise höchst gefährlich; sie haben sich die darin gefundene Wahrheit nicht, wie sie meinen, auf dem Wege unbefangener alttestamentlicher Forschung angeeignet, sondern dieselbe ist ihnen von der Seite des neuen Testaments zugekommen, indem sie, durch die Autorität der Evangelisten und Apostel, insonderheit des Matthäus und des Verfassers des Briefs an die Hebräer, bestimmt, zu einer gleichen Ausübung der typischen Interpretation des A. T. sich verbunden erachten. Je größer die Schätze der Erudition, worüber der Exeget zu gebieten hat, desto bedenklicher wird immer die Selbsttäuschung, als sey durch selbstständige Erklärung der alttestamentlichen Schriften die Einsicht in die Geheimnisse der Typologie zu gewinnen, welche doch die Nachahmung, vielleicht gar Ueberbietung der Auslegungsweise des Briefes an die Hebräer im Voraus gewiesen hat. Damit nun aber der geschätzte Verfasser uns nicht eines absprechenden Urtheils zu zeihen habe, wollen wir Schritt vor Schritt seiner Auslegung unseres Psalms ohne alles Vorurtheil folgen; denn wir haben absichtlich zur Veranschaulichung der stier'schen Interpretationsweise gerade diesen Psalm ausgelesen, weil der Verfasser verkündet: „hier sey eine Fülle und Tiefe fast sonder Gleichen im ganzen Psalter, und an unserem Psalm lasse sich als an einem Hauptbeispiele nachweisen, daß die echte, ebenso gläubige, als vernünftige Exegese alles wahre Ergebniß der neueren Forschung nur der Rechtfertigung des alten Glaubens, dem aus der Enge jetzt erst vollends zur Klarheit herausgeholfen werde, dienstbar machen könne und so allein gründlich den sonst unauflöslichen Streit zu schlichten vermöge." Der viel verkannte und mißverstandene Verfasser ist also weit entfernt, „den ganzen Psalm in der beschränkten Weise der alten Orthodoxie nur auf Christi Person zu beziehen, seine Weißagung dadurch zu einer unverständlich abrupten Wahrsagung zu erniedrigen und das Richtige, was jene oberflächliche Auf-

fassung von der Menschheit in sich trägt, wider den klaren Buchstaben zu großem Aergerniß gewaltsam zu leugnen." Als Repräsentant solcher orthodoxen Erklärer des Psalms, von denen sich unser Verfasser mit Bestimmtheit geschieden weiß, erscheint der alte, ehrenwerthe Geier, wenn er den Inhalt des Liedes also bestimmt: intelligitur per hunc hominem non collectione totum genus humanum, sed individuus iste homo et filius hominis, in Deitatem filii dei assumtus, exinanitus et glorificatus."

Nachdem der Verf. im 2. Verse zuerst bei dem vielerklärten תְּנָה sich mit vollem Rechte für die einfachste Ableitung von נָתַן entschieden und es als infin. constr. genommen, mit geschickter polemischer Beseitigung anderer künstlicher Versuche, wendet er sich zur Betrachtung der weißagenden Tiefe in dem בְּכָל־הָאָרֶץ und עַל־הַשָּׁמָיִם, wovon das erstere auf die Zeit hinschaue, wo nicht bloß in Israel, sondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם erscheinen werde, das letztere aber den Sinn enthalte: der du deine Herrlichkeit an dem Menschen als eine überhimmlische offenbarest, insofern er der nach V. 6. mit כָּבוֹד וְהָדָר Gekrönte und höher als alle Engel ist, weil mit Christo zu Gott erhöhet. Hebr. 2, 5. Der Verf. gibt selbst zu, daß, wenn in dem Psalm bloß von der Verherrlichung Gottes an dem natürlichen Menschen, wie er ist, die Rede wäre, der Anfang dann in demselben Sinne wie Psalm 19. zu nehmen seyn würde; da aber der Psalm, „wie die Einleitung nachweise und die Auslegung vollends ergeben werde," die Wiederherstellung des Menschen in Christo besinge, so müßten jene Worte auf die besagte Weise erklärt werden. Wir begegnen aber hier gleich anfangs dem Verf. auf einer reinen Voraussetzung: denn wir haben weder in der Einleitung eine wirkliche Nachweisung des bezeichneten Themas gefunden, noch können wir uns mit einer Hinweisung auf die folgende Auslegung der anderen Verse abfinden lassen. Was dort der Verf. mehr

in der Form der Versicherung, als des wirklichen Beweises von der Unmöglichkeit, daß der Dichter den gegenwärtigen Menschen vor Augen gehabt, vorgebracht hat, findet seine Erledigung bereits in dem beim Beginn unseres Aufsatzes Bemerkten, und das nennen wir gerade einen Grundfehler der Auslegung, daß er sich auf das Nachfolgende erst beruft, um das Gegenwärtige zu begründen. Wir wollen hiermit keineswegs die Hauptregel der hermeneutischen Kunst, aus dem Mittelpunkte einer geschlossenen Einheit das Einzelne verstehen und den Sinn des Ganzen finden zu lernen, in Abrede stellen, aber es müssen sich in der That auch wirkliche Schwierigkeiten und Dunkelheiten, z. B. zu Anfang eines Stückes aufzeigen lassen, die dem Erklärer eine Erhellung derselben aus einem späteren Satze der Rede nothwendig machen, weil es sonst wohl vorkommen könnte, daß zu Gunsten einer vorgefaßten Idee ein an sich klarer und deutlicher Ausspruch aus einem späteren zweideutigen Worte des Schriftstellers verdunkelt und willkürlich verschoben werden könnte. In einem solchen Falle befinden wir uns offenbar bei der stier'schen Erklärung unseres Verses, dessen Sinn so hell dem Auge entgegenleuchtet, wie der Sternen- und Mondscheinglanz des nächtlichen Himmels, aus dessen stiller Bewunderung dem Dichter die poetische Entzündung seines mächtigen Gesanges geworden. Aber unserem Ausleger genügt nicht diese klare Schrift aus der Höhe; hinter den Sternen will er Geheimnisse lesen und die Feste des Himmels durchdringen. Wahr ist es, wenn wir uns in den religiösen Tiefsinn des Dichters versenken, dann bleibt unser Auge nicht an der äußeren Pracht in leerem Erstaunen nur haften, sondern in unserem eigenen Gemüthe erglänzt ein tiefblauer Himmel unzählbarer Sterne als Widerschein der irdischen Höhe. Es ist nicht die äußere Erscheinung als solche, welche zu Anfang unseres Liedes dem Dichter den Ausruf religiöser Bewunderung abnöthigt, sondern

die tiefsinnige, aber unmittelbare Deutung derselben, kraft deren er in dem Glanze der Höhe den Namen Gottes erblickt. Aber was das poetisch geschärfte Auge in dieser Sternenschrift schaut, tritt doch in Hülle und Abdruck demselben entgegen, und es heißt dem Dichter die ihm wesentlich zugehörigen Rechte der sinnlichen Gegenwart rauben, wenn man in dem bildlichen Abglanze derselben ihren unaufhaltbaren Eindruck hermeneutisch nicht anschlagen will. Etwas Gewaltsames und Unwahres liegt überhaupt in dem ganzen Verfahren, Bedeutung und Wesen von einander zu trennen; denn unser Verf. spricht hier nicht in sogenannten poetischen Redensarten, wenn er die Pracht des göttlichen Namens auf Erden rühmt, sondern er erkennt in dem Gebilde der Sterne wirklich den allmächtigen Bildner, der in ihrem Glanze dem religiösen Sinne sich nennt. Freilich stimmt unser typischer Ausleger mit denjenigen seiner exegetischen Weise gerade entgegengesetzten Interpreten hier überein, welche „Namen" durch „Ruhm" erklären und so das Lied von vorne herein dem lebendigen Ursprunge concreter Anschauung sicher entfremden. Er theilt dann mit ihnen auch die Schuld der Verkennung des schönen, inhaltsvollen Gegensatzes des בְּכָל־הָאָרֶץ zu עַל־הַשָּׁמָיִם und sucht recht eigentlich die Bedeutung des letzteren Ausdrucks „über dem Himmel," da doch der 4. Vers uns deutlich genug auf die „an den Himmel" gesetzte Pracht des göttlichen Namens hinweist. Wenn er nun aber den ersteren Ausdruck prophetisch nimmt, als habe der hohe Sänger schon jene ferne Zeiten im Auge, wo nicht bloß in Israel, sondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם werde gesehen werden, so trägt er offenbar einen Sinn in die Worte hinein, der nicht als gegenwärtiges Bewußtseyn des Schriftstellers in ihnen sich abspiegelt. Der Verf. wird zwar unserem Einwurfe mit der Bemerkung begegnen, daß der Mittelpunkt des ganzen Liedes der Menschensohn sey und auf ihn daher der Ausdruck

schon hier bedeutsam hinzielte, aber gesetzt, es wäre dieß in der That so anzuerkennen, so wäre doch darüber erst noch die Frage, ob unter dem Menschensohne Jesus Christus auch wirklich verborgen sey, und das soll uns im Folgenden der Verf. zeigen. Jetzt verweilen wir noch bei des Verf. Auslegungsweise von עַל־הַשָּׁמָיִם. Es soll auch hier die tiefere Auffassung des עַל seine Begründung im Folgenden finden: weil der Mensch mit Christo zu Gott erhöhet, so habe dieser an ihm seine Herrlichkeit als eine überhimmlische geoffenbaret. Wir dürfen bei solcher Erklärung aber wohl die ganz einfache Frage aufwerfen: wenn David diesen Sinn habe ausdrücken wollen, warum er dann nicht den Begriff des Menschensohnes, auf den es doch ganz besonders hier angekommen sey, mit Bestimmtheit hervorgekehrt habe? Wer versteht sonst die Worte: der du deine Herrlichkeit überhimmlisch gesetzet?

V. 3. läßt der Verfasser den gewöhnlich, auch von mir, darin gefundenen Sinn, den selbst Calvin in der treffenden Erklärung als den einzigen festhält: „deum, ut providentiam suam commendet, non opus habere magna rhetorum facundia, ac ne formato quidem sermone: quia mutas infantium linguas ad eam celebrandam satis promptas et disertas habeat" als den „nächsten, oberflächlichsten" wohl gerne gelten, aber erschöpft sey er damit so wenig, daß man vielmehr nun erst zu fragen habe: warum und wie Solches hierher gehöre und was es an diesem Orte bedeute? Die Antwort, die der Verfasser auf diese Frage ertheilt, wird aber wieder mit der bereits gerügten Wendung beantwortet: „wir haben oben aus dem Psalm selbst entwickelt, daß er in V. 6. u. fl. nur den Menschen in Christo meinen kann, und daraus folgt nothwendig, daß auch sein erster Theil sich schon auf Christi Gnadenreich beziehen muß." Demnach will er zwar nicht nach Matth. 21, 16. die ältere Exegese erneuern, wonach die Stelle buchstäblich und einzig von jenem Hosianna

der Kinder im Tempel zur Beschämung der Feinde Juda prophezeien soll, aber desto entschiedener müsse er auf der Behauptung beharren, daß כִּי לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ nach dem Zusammenhange des Psalms nicht bloß Gottes Ruhm und Macht überhaupt, sondern die Macht oder das Reich der Gnade, das er in seinem Sohne als Menschensohn und damit in der ganzen Menschheit wieder aufrichte, bedeute." Man solle daher nur genau auf den Ausdruck לְהַשְׁבִּית achten; dieser bedeute eine wirkliche Vernichtung, Vertilgung, Abschaffung des Gott Widerstrebenden, Feindlichen in der sündigen Menschheit, er entspreche ganz dem *καταργεῖν* im N. T. Und was endlich die Kinder und Säuglinge angehe, aus denen sich Gott gewissermaßen ein Streitheer gegen seine Widersacher bereite, so seyen freilich die damaligen Kindlein im Tempel (Matth. 21,16) keineswegs gemeint, sondern Christus wolle nur sagen: „meine Jünger, die ihr schelttet, sind auch solche *μικροὶ* und *νήπιοι*, aber gerade durch sie wird dennoch mein Reich gegründet und eure Feindschaft überwunden werden." Schon der alte Calov habe mithin ganz Recht, hier seyen parvuli et lactentes non tantum, qui tales sunt *τὰ ἔτη*, sed etiam qui sunt *τὰ ἤθη*, gemeint, das Erstere diene dem Andern nur zur Unterlage des Bildes. Wie schon der Kinder Lallen natürlich Gottes Ruhm und Macht behauptet, so siegen auch im Gnadenreiche die Unmündigen und Schwachen durch Gottes Kraft, die er in sie gelegt; das ist Grundgesetz in der Erneuerung der Menschheit, ja — was endlich daraus folgt — der ganzen Erde und Welt; mit verachtetem Zeugnisse solcher Kleinen beginnt und gründet sich fest das Reich des Herrn (vgl. עֻזֶּךָ Ps. 68, 29.), dem endlich alle Feinde unterliegen, das Wort ihres Mundes überwindet dennoch den Feind und Rachgierigen, d. h. im tieferen Sinne den Weltfürsten und Satan. Geier: adeoque non armis, sed solo sermone hoc regnum fundatur, et quidem adeo imperito, ut vagitui lactentium ac balbutiei videatur similis. Das ist der

rechte, vollständige Sinn des Geisteswortes; die natürliche Beziehung ist nur seine Hülle." Wahr erscheint uns zuerst bei einer unbefangenen Betrachtung dieser von unserm Verfasser stark gepreßten Worte, daß עֹז, welches gewöhnlich durch „Ruhm" übersetzt wird, schon seiner Grundbezeichnung nach recht wohl eine kriegerische Macht zur Vertilgung der Feinde Gottes bezeichnen könne, aber wir sind nicht im Stande, die Erklärung uns zu eigen zu machen, als habe David damit schon auf das Reich der Gnade, in dem Menschensohne, Jesu Christo, aufgerichtet, hingezielt. Es ist doch gar nicht zu leugnen, daß auf פִּי in dem Verse ein besonderer Nachdruck gelegt ist, und wenn unter den Kindern und Säuglingen an die Jünger des Herrn gedacht werden sollte, so träte jener der Rede vorangestellte Begriff wenigstens nicht in seiner vollen und einzig nothwendigen Beziehung hervor; denn der Verfasser schaut in jenen vorzugsweise die Schwachen und Unmündigen an. Aber eben deßhalb will auch עוֹלְלִים וְיֹנְקִים für diese Bezeichnung gar nicht recht passen; wir würden dann weit eher etwa גְּבָרִים erwarten, wie dort der Prophet Jeremia so schön von sich sagt: גֶּבֶר אֲנִי. Und vollends die „Säuglinge" nehmen sich nicht wohl aus in der dem Dichter untergelegten Gedankenreihe, da offenbar diese niedrigste Stufe des menschlichen Lebensalters zu wenig die ferne Bedeutung der Gründer des Reiches Christi und der Bestreiter seiner Feinde erreicht. In die Worte לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם wollen wir auch einen recht starken Sinn hineingelegt haben, nur sehen wir nicht ein, warum in ihnen als solchen nothwendig die wirkliche Vernichtung des Gott Widerstrebenden oder des Satan gefunden werden soll. Bestimmter wäre dann jedenfalls הַשְׁמִיד gewesen, während הַשְׁבִּית, in Verbindung zu פִּי gesetzt, eher auf die Beschwichtigung atheistischer Redner hinweist. Was nun aber vor Allem die Auffassung des Verses bei Matthäus betrifft, so begünstigt sie die Deutung unseres Verfassers durchaus nicht, denn

Jesus Christus, indem er unsern Vers wirklich anführt, will dem Spotte der Priester und Schriftgelehrten begegnen, als werde er nur von Knaben verherrlicht; heißt's nicht schon, sagt er, in Davids Psalmen, daß Gott aus dem Munde der Kinder und Säuglinge sich Lob gegründet habe? In dieser einer heiligen Ironie dienenden Bezugnahme auf unsern Vers liegt aber für uns so wenig ein tiefes Geheimniß typischer Rede, daß wir den von dem Verfasser gegen Olshausen ausgesprochenen Vorwurf auch auf uns nehmen müssen: „es sey mit der Exegese des A. T. jetzt bei uns so tief herunter gekommen, daß sogar dieser Ausleger durch wohlgemeintes, halb unbewußtes Nachgeben im Verhältnisse zur Zeit bei jener Stelle des Evangelisten nur meine: in unserm Schriftworte sey das kindliche Alter dargestellt als auch gemacht, Gottes Lob zu verkündigen — und aus der Anwendung desselben von Christo (oder Matthäus) könne an und für sich auf die Messianität des Psalms nicht geschlossen werden."

In der Erklärung des vierten Verses folgt der Verfasser exegetischen Winken von Bengel und Meyer und fußt auf der auch von Luther befolgten Uebersetzung: „denn ich werde sehen," indem er seines Vorgängers Auslegung sich ganz aneignet: „der Sänger fängt den folgenden Vers mit dem Wörtlein denn oder auch ja gewiß an und will damit sagen, es stehe eine andere Welt bevor, wo nicht äußere Vernunft, noch Kraft, Hader oder Hoffarth, sondern die Demuth und Herzenseinfalt der göttlich-klugen Unmündigen herrschen werde, unter die er, der König, sich selber zählt. Und hier erstaunt er über die hohe Bestimmung, welche der elenden Kreatur von ihrem Erbarmer beschieden ist." Wenn nun aber Herr Stier uns fragt: „was dünkt dich, gläubiger Leser, ob das wohl hineingelegt ist, oder einfach aus dem Worte genommen?" so antwortet kein Echo in uns: „genommen," sondern wir sagen frei heraus: „hineingelegt." — „Die

zukünftige, verklärte Welt," sagt freilich der Verfasser, „ist Christo unterthan (Ephes. 1, 21) und in Christo dem Menschen (Ephes. 2, 6. 7): das ist biblisch, warum sollte es hier nicht geweißagt seyn?" Aber was nützt doch die Frage? — Welch' ein zwangvoller Uebergang, die Bedeutung des „Denn" zu erweisen, während das Wenn, rückwärts und vorwärts betrachtet, auf das Einfachste sich darlegt! — Wenn aber der Verf. besonders auch mit Rücksicht auf Hebr. 2, 5: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* unter dem Himmel die zukünftige, verklärte, Christo und in Christo dem Menschen untergebene Welt verstanden wissen will, so muß uns auffallen, daß der Dichter an der Höhe sein Auge vorzüglich auf Mond und Sterne gerichtet hat; denn wie können sie gerade auf die einstige Herrlichkeit der Kinder Gottes eine geheimnißvolle Vorbedeutung haben, und warum ist die Sonne, als die glänzendste aller Erscheinungen, nicht genannt? Unser scharfsinniger Ausleger findet allerdings auch hier eine Auskunft, die aber deßhalb nicht genügen kann, weil sie mit seiner bereits entwickelten Auffassung des Himmels in keinem vollen und klaren Einklange steht. Er redet nämlich wieder mit Meyer: die einfältigen Lichtlein des Himmels gleichen einem Heere von spielenden Kindern und Säuglingen, sind aber eine ungeheure Heeresmacht mit ihren kindlich frommen Bewohnern, von denen es heißt, daß die Morgensterne Gott gelobt hätten (Hiob 38, 7), und setzt dann hinzu: „wie dagegen die Säuglinge und Unmündigen Gottes einst alle zu jenen Höhen erhoben werden und mit ihrer Herrlichkeit als ein Himmel Gottes strahlen sollen!" Hier nun vermissen wir logische Deutlichkeit der Begriffe, nach der doch sonst der Verf. bei aller Vorliebe für das Geheimniß mit einer rühmenswerthen Besonnenheit und Nüchternheit strebt; denn zuerst sollen die unmündigen Kinder die glänzenden Sterne des Himmels der zukünftigen Welt abbilden und nachher

soll sich doch David selbst ihnen beizählen und ausrufen: „denn ich werde deinen Himmel sehen und den Mond und die Sterne u. s. w.“ Die Anschauung des Sternenhimmels erklärt sich der Verf. schon aus der Verheißung Abrahams (1 Mos. 16, 6.): also (wie die Sterne am Himmel) soll dein Same werden, d. h. aber nicht bloß: so zahlreich, sondern auch: so herrlich, so himmlisch verklärt,“ wobei indessen offenbar der Mond zu kurz gekommen ist und umsonst im Liede scheinet. Der Verf. nennt den Psalm mit Meyer ein Nachtstück: „unser Dichter sitze in der Finsterniß der hiesigen Welt und seine Seele strecke sich nach allen Sonnen aus, die Gott bereitet oder vielmehr befestigt hat.“ Hier hüllen sich aber doch die neuesten Vertheidiger der typischen Interpretation in ein allzu nächtliches Dunkel; denn aus dem Verse tritt dem unbefangenen, tieferer Deutung keineswegs verschlossenen Sinne auch nicht eine Spur von dem Sichherausſehnen aus der Finsterniß der hiesigen Welt oder gar einem Sichausstrecken nach allen Sonnen entgegen; der Dichter ist nur in eine sinnige und selige Betrachtung der am Himmel leuchtenden Majestät Gottes verloren.

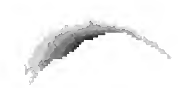
V. 5. versteht sich von selbst, daß der Verf. besonders wegen des בֶּן־אָדָם an die Erniedrigung der Menschheit in Christo denken werde; er ist unter diesem Namen „Menschheitsrepräsentant.“ Ganz recht! Auch wir finden in dem Ausrufe des Dichters nicht etwa den Ausdruck der hohen Würde des Menschen, wogegen übrigens auch die meisten neueren Exegeten sich erklären, können aber doch die einzige Beziehung Davids auf seinen gegenwärtigen Zustand auch nicht aufgeben. Damit leugnen wir aber auch wieder nicht, daß erst in dem leidenden Erlöser, in dem sich Gott in Wahrheit geoffenbaret, die Bedeutung des Menschensohnes in der höchsten Erscheinung hervorgetreten ist und daß das erhebende Gefühl der Begnadigung aus der Höhe, was sich so herrlich versöhnend schon in das Bekennt-

niß der Demuth unseres Verses gemischt, in den Worten und Thaten Jesu Christi seinen Triumph gefeiert hat. Da in dem ganzen Verse auch nicht ein Wörtlein vorhanden ist, welches eine mehr weißagende Hindeutung auf die Zukunft, als eine Beschauung der Gegenwart in der Seele des alttestamentlichen Schriftstellers voraussetzen ließ, so hieße es, das klare Licht des poetischen Bewußtseyns auslöschen und die Grenzen der Hermeneutik verrücken, wenn man unserem Verf. mehr zugeben wollte, als daß erst vom Standpunkte des neuen Testaments aus unsere Stelle in ihrer ganzen Fülle sich reich entwickelnder geschichtlicher Wahrheit begriffen werden könne; aber dieses Begreifen ist kein Auslegen. Ich habe mich absichtlich des Ausdrucks „alttestamentlicher Schriftsteller" bedient, denn das ist es, was noch besonders gegen das exegetische System des Verf. in Rechnung gebracht werden muß, daß wir ja nicht den unmittelbaren Ausruf des redenden Mundes vor Augen haben, sondern den mit Besonnenheit und Umsicht aufgezeichneten Satz der schreibenden Hand. Darin liegt aber ein für die psychologisch-hermeneutische Würdigung der gebrauchten Worte bedeutender Unterschied. Denn beim ruhigen Niederschreiben des in poetischer Erregung gezeugten Gedankens würde ohne Zweifel die vorwaltende Beziehung desselben auf die künftige Erscheinung des Messias in David hervorgetreten und in der Bestimmtheit des Wortes hervorgedrungen seyn. — Noch eine scheinbare Kleinigkeit wollen wir bei diesem Verse bemerken, die aber doch nicht ohne Belang ist. Der Verf. sagt: „es bleibt allemal, auch wenn wir כִּי אֶרְאֶה im Futur. der Weißagung nehmen, etwas dazwischen zu denken, wie: in dieser Betrachtung rufe ich aus — jetzt schon — und dann werde ich, im seligen Rückblick, erst ganz verstehend ausrufen: was ist der Mensch!" Es ist aber gewiß auffallend und der hebräischen Constructionsweise zuwiderlaufend, daß wir zur Vermittelung des Verses mit dem Vorhergehenden ein „ich

muß sagen" einfügen sollen. Nehmen wir V. 4. als Vordersatz, dann versteht sich diese Ergänzung von selbst; nach der Verbindung des Verf. bleibt immer eine Härte.

Zu Anfang der Erklärung des 6ten Verses ereifert sich der Verf. gewaltig über diejenigen Ausleger, welche hier den Dichter „auf gut naturalistisch von der Hoheit des Menschen nächst Gott" reden lassen, wobei er freilich, merkwürdig genug, Gesenius und Calvin mit einem gleichen Kanon belegen muß, und betrachtet es als unbiblisch, von dem Menschen, wie er ist, zu sagen: „du hast ihn ein wenig geringer, als Gott oder die Engel, gesetzt." Herr von Meyer meint sogar: „der räthselhafte Spruch unseres Psalms sey eine Falle, worin sich der menschliche Hochmuth fange, um verlacht zu werden." Unsere typischen Ausleger stützen sich nun ganz auf die Auffassung der Stelle im Briefe an die Hebräer (Kap. 2, 6 ff.), nach der Uebersetzung der LXX: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους.* Wir protestiren aber zuerst dagegen, daß אֱלֹהִים im A. T. für „Engel" gebraucht werde; wenigstens die von dem Verf. angeführten Stellen (Ps. 97, 7. 96, 4.) beweisen diese Bedeutung gar nicht. Am letzteren Orte ist sicher von Götzen, d. i. von den Göttern anderer Völker die Rede, wie der Zusammenhang von V. 4. u. 5. deutlich lehrt; aber auch V. 4. für sich allein spricht gegen die Engel, wenn es heißt: „Groß ist Gott und sehr preisenswerth, נוֹרָא הוּא עַל־כָּל־אֱלֹהִים; wem kann es da einfallen, „mehr, als alle Engel, ist er zu fürchten" zu übersetzen? aber „als alle Götter" liegt nahe, und könnte man darüber noch zweifelhaft seyn, so erklärt ja der unmittelbar folgende, mit כִּי beginnende Vers bestimmt genug, daß die אֱלֹהֵי הָעַמִּים gemeint, weil sie אֱלִילִים seyen. Nicht anders ist es auch der Fall mit der Stelle im folgenden, dem vorigen eng verwandten Psalm, wo es V. 7. heißt: „Zu Schanden werden alle Diener der Bilder, die der Götzen sich rühmen," und hinzugesetzt wird: הִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָּל־אֱלֹהִים,

wo doch der Zusammenhang wieder auf das Unzweideutigste gegen die Engel und für die Götter spricht, besonders wenn man V. 9. vergleicht. Aber auch diese in den angezogenen Stellen unbegründete Bedeutung von אֱלֹהִים gar nicht in Anschlag gebracht, so spricht schon der Parallelismus unseres Verses gegen die vom Verf. philologisch vertheidigte Erklärung der LXX. und des Hebräerbriefes; denn die Worte: „und kröntest ihn mit Glanz und Hoheit" lassen als Widerhall des im ersten Gliede angestimmten Gedankens eher an Gott selbst, als an die Engel denken, wie denn auch die nun folgende Ausführung, worin die Bevorzugung des Gekrönten bestehe, daß er Herrscher und König sey auf Erden, nicht an Gott dienende Wesen, sondern an den Herrn der Schöpfung selbst erinnert. Anders verhält es sich nun allerdings mit מְעַט, welches wirklich auch von der Kürze der Zeit stehen kann und in diesem Sinne z. B. Ps. 37, 10. sicher gebraucht ist. Da wir aber die Erklärung von אֱלֹהִים durch Engel als dem Sprachgebrauche, Parallelismus und Zusammenhange entgegen bereits widerlegt haben, so fällt diese damit zusammenhängende Auffassung des מְעַט schon von selbst hinweg. Daher sind wir auch bei dem besten Willen nicht im Stande, folgende Worte des geehrten Verf. zu unterschreiben: „und so thut sich uns der Centralsinn der Stelle auf, wonach im Centrum des Psalms die Beziehung auf die Person Christi, des Menschheits-Repräsentanten, in den Vordergrund tritt. An ihm und seiner Erniedrigung sehen wir, wie der Apostel so treffend sich ausdrückt, die unsrige: sein Leiden für uns ist ein Spiegel unseres Falles. Während er an sich aller Engel Herr ist (Hebr. 1.) und ihre Legionen ihm zu Gebote ständen (Matth. 26, 53), wird er an unserer Statt so unter dieselben erniedriget, daß sogar Einer ihm zur Stärkung erscheinen muß (Luc. 22, 43); darauf aber wird er gekrönet mit der Herrschaft über alle Kreatur Gottes im Himmel und auf Erden. So ist der



Mensch in seinem Falle, als אֱנוֹשׁ, unter die gethan, deren Herr zu seyn er ursprünglich bestimmt war, und das freilich nicht nur ein wenig, auch nicht nur auf kurze Zeit; aber durch die Heimsuchung in Christo wird Allen, die in Christum eingehen, die lange Noth und Schande zu einem kurzen Durchgange gegen die ewige Herrlichkeit gerechnet." Wir sagen demnach lieber mit Tholuck, „daß die LXX. die richtige Auffassung unseres Textes wesentlich verfehlt habe," und „daß sich unser Verfasser durch die Uebersetzung zu einer dem alttestamentlichen Texte nicht entsprechenden Anwendung habe verleiten lassen." Vgl. S. 40. der Beilage zum Commentar zum Briefe an die Hebräer.

Indem der Verf. consequent nach Hebr. 2, 8. auch den 7ten Vers interpretirt, daß das hier Gesagte von der noch in der Niedrigkeit lebenden Menschheit augenscheinlich nicht gelte, sondern von dem Menschensohne, der in Christo erhöhet sey, weist er besonders darauf hin, daß מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ ganz klar das vorige מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ aus V. 4. wieder aufnehme, „folglich zu allererst von einer Herrschaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte (1 Petr. 3, 22; Matth. 24, 29) die Rede sey, und daß man auf das nachdrücklich damit parallele כֹּל denselben Nachdruck, wie der Apostel: *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* (s. auch Ephes. 1, 22) zu legen und den Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו in dieselbe Verbindung mit Ps. 110, 1. zu bringen habe, wie 1 Kor. 16, 26 ff. geschieht." Wir müssen es aber im Sinne und Geiste unseres Auslegers streng mit den Worten nehmen und dürfen daher nicht übersehen, daß oben (V. 4.) der Ausdruck: „Werk deiner Finger" und hier: „Werk deiner Hände" vorkomme, so daß dort das künstliche, äußere Gebilde des Himmels, an unserer Stelle aber das von Gott Geschaffene überhaupt gemeint sey, folglich kann von einer Herrschaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte nicht die Rede seyn. Was aber die Stelle 1 Kor. 16, 25 ff. betrifft, so können wir auch

hier nur eine der apostolischen Beweisführung passend sich einfügende Benutzung alttestamentlicher Worte von dem großartig-christlichen Standpunkte aus sehen: daß Alles, was im A. T. von der Herrlichkeit des Menschen überhaupt gesagt sey, seine vollständige Erfüllung und höchste Wahrheit erst in dem Menschensohne, Jesus Christus, gefunden habe. Der Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו soll auf die oben (V. 3) genannten צֹרְרִים und אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם zurückweisen; dann wird aber der nächste Wortsinn, den doch der Verf. nach seinen Versicherungen nicht verkürzen will, jedenfalls arg verletzt, da er sich nothwendig so herausstellen müßte: der Mensch als Mensch soll alle Menschen als seine Feinde unter seine Füße bringen. Herr Stier hätte aber hier überhaupt eher vor- als rückwärts sehen sollen, wo sich ihm dann die Erklärung der also premirten Redensart: „du hast ihm Alles unter seine Füße gelegt" ganz einfach hätte ergeben müssen. Aber gerade in den folgenden Schlußversen des Psalms verfeindet sich der typische Ausleger mit dem Dichter als solchem am stärksten. Er will ihm das Recht nicht lassen, den Menschen in seinem jetzigen Zustande als König der Thiere zu betrachten, und schaut in dem klaren poetischen Worte tiefe Hindeutungen auf die fernste Zukunft, „wo alle Kräfte, Körper und Wesen des weiten Aethermeeres und der Himmelsgefilde eine gehorsame Heerde des großen Hirten, welcher jetzt אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם heißt, des Menschen in Christo seyn werden." Freilich kann er mit Herrn von Meyer sagen: „der Mensch weiß daher nicht einmal mehr dem zahmen Schafe zu gebieten, viel weniger dem Gewild. Er muß zwingen und überlisten; sie hören ihn nicht, kennen ihn nicht. Er muß diese Rebellenwelt würgen, um nicht ihr Opfer zu seyn. Einen Daniel ließen die Löwen unversehrt, Raben speisten den Elias, der Herr war bei den Thieren in der Wüste; von Heiligen des Christenthums erzählt man, wie die wilden Thiere ihnen unschädlich und dienstbar gewesen sind.

Jene sanfte Herrschaft, wo das Thier auf seinen Namen (1 Mos. 2, 19. 20) und auf das seiner Natur gemäße Wort gehorchte, hat der Mensch verloren." — Aber vergißt er denn ganz das große Wort des Schöpfers, welches an Adam nach verübter Schuld erging: „du sollst dir im Schweiße deines Angesichts dein Brod verdienen"? und ist der Mensch im Schweiße seines Angesichts kein König? Fallen nicht grimmige Tiger in der Hitze des Streites durch die mächtige Waffe der menschlichen Hand, und folgt nicht der majestätische Löwe mit der Demuth des Lammes dem Flötentone eines Kindes?

2.

Kritische Uebersicht

über die neuesten, das *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen

(mit besonderer Rücksicht auf die Schrift: die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwickelung von Dr. David Schulz. Breslau 1836). *)

Von

Dr. Baur
in Tübingen.

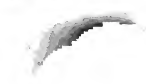
Den Lesern der Studien und Kritiken ist gewiß die gelehrte und gründliche Abhandlung über die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, mit wel-

*) Da die von Bleek schon im Jahre 1829 in dieser Zeitschrift angeregte Untersuchung über die Sprachengabe seitdem vielfach weiter geführt worden ist, so schien es zweckmäßig, wieder einmal in einem Ueberblick auf das bisher und neuerdings Geleistete zurückzukommen, und nicht anders als sehr willkommen konnte uns das Anerbieten des Herrn Dr. Baur seyn, eine solche kritische Uebersicht für die Studien zu liefern. Indem wir auf diese Weise im Begriff standen, von der früher ausgesprochenen Erklärung, diesen Gegenstand

cher Bleek den zweiten Jahrgang dieser theologischen Zeitschrift eröffnete, noch in gutem Andenken. Dieser Abhandlung gebührt, wie man auch im Uebrigen über den Werth der in ihr aufgestellten Ansicht urtheilen mag, das Verdienst, einen höchst dunkeln und doch für unsere Kenntniß des inneren Lebens der ersten christlichen Gemeinde in mancher Beziehung nicht unwichtigen Gegenstand zuerst wieder zur Sprache gebracht zu haben, aber schon die weiteren, zwischen Olshausen und Bleek angeknüpften Erörterungen gaben den Beweis, wie viele Schwierigkeiten hier noch zu überwinden sind, um über eine uns so fern liegende, in so räthselhaften Zügen überlieferte Erscheinung zu einer klaren und befriedigenden Vorstellung zu kommen. Die verehrten Herausgeber der Studien und Kritiken sahen sich zwar, um durch weitere Verhandlungen über diesen einzelnen Gegenstand das Maß für eine Zeitschrift nicht zu überschreiten, zu der Erklärung veranlaßt, daß die Sache für die Studien überhaupt als geschlossen zu betrachten sey (Jahrg. 1831. S. 566); da jedoch die einmal begonnene Untersuchung auch seitdem nicht ruhte und neben meiner, schon im J. 1830. in der tübinger Zeitschrift für Theol. Heft 2. S. 75 ff. erschienenen Abhandlung über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, nebst dem Nachtrage zu derselben von Dr. Steudel (a. a. O. S. 133 f.) namentlich durch die Abhandlungen von Bäumlein (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs Bd. VI. H. 2. S. 40 f. über den Begriff des γλώσσαις λαλεῖν mit besonderer Berücksichtigung der Abhandlungen der Herren Professoren Dr. Baur und Dr. Steudel in der tüb. Zeitschrift 1830. 2.)

Betreffendes nicht mehr aufnehmen zu wollen, eine Ausnahme zu machen, kam uns zugleich die Abhandlung des Herrn Repet. Wieseler zu, der wir um ihrer Tüchtigkeit willen eine Stelle nicht wohl versagen durften. Indeß soll durch diese gewiß zu rechtfertigenden Ausnahmen das früher Ausgesprochene nicht ungültig werden.

Die Redaction.



und Schneckenburger (in den Beiträgen zur Einleitung ins N. T. Stuttg. 1832. S. 76 f. die Pfingstbegebenheit), das neander'sche Werk über die apostolische Kirche I. S. 11 f., die Commentare von Billroth, Rückert, Olshausen über den ersten Brief an die Korinthier, und neuestens durch die Monographie von Dr. Schulz einen weiteren nicht unbedeutenden Zuwachs erhalten hat, so dürfte es auch für die Studien nicht mehr zu früh seyn, den früher verlassenen Gegenstand wieder aufzunehmen, um in einer Uebersicht über die bisherigen Verhandlungen die Hauptmomente hervorzuheben, die in Betracht kommen, um ein so viel möglich feststehendes Resultat zu gewinnen. Von selbst verbindet sich hiermit eine nähere Beurtheilung der schulz'schen Schrift, welche, durch das neander'sche Werk veranlaßt, mit genauer Berücksichtigung der verschiedenen bisher aufgestellten Ansichten den fraglichen Gegenstand, was besonders die exegetische Entwickelung betrifft, auf eine so umfassende Weise behandelt, daß sie als die Hauptschrift hierüber angesehen werden kann, und dem Verfasser dieser Abhandlung ist die Gelegenheit um so erwünschter, auf seine frühere Untersuchung noch einmal zurückzukommen, da er seine Ansicht, obgleich sie im Wesentlichen dieselbe geblieben ist, doch zugleich in Manchem berichtigen und weiter begründen zu können hofft.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die hier zu lösen ist, besteht hauptsächlich darin, daß es sich um eine Vorstellung der Sache, von welcher die Rede ist, handelt, welche auf die beiden Hauptstellen, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις begegnet, auf die gleiche Weise anwendbar seyn muß; denn darüber ist auch in den neuesten Untersuchungen nirgends ein Zweifel geäußert worden, daß es im Wesentlichen dieselbe Erscheinung ist, die wir sowohl hier, als dort vor uns haben, so verschieden auch die beiden Beschreibungen lauten mögen, die wir mit einander vergleichen können. Hätten wir bloß entweder die eine oder die andere

Darstellung, so wäre es unstreitig schon längst viel leichter gewesen, über die Sache ins Reine zu kommen, da aber die beiden Beschreibungen in so manchen Punkten divergiren, so ist es äußerst schwer, sie so mit einander auszugleichen und in Einklang zu bringen, daß die verschiedenen Merkmale, die sie uns darbieten, zur Einheit einer in sich zusammenhängenden Vorstellung zusammengehen. Dieß ist auch den neuesten Untersuchungen noch nicht vollkommen gelungen; bei allem Bestreben, die Sache in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, neigen sie sich doch immer wieder mit einem zu großen Uebergewicht entweder auf die eine oder die andere Seite, so daß die im Ganzen aufgestellte Ansicht nur für die eine der beiden Beschreibungen paßt, mit der anderen aber nur mit Mühe vereinigt werden kann. Wie wenig auch die schulz'sche Erklärung über diese Einseitigkeit hinwegzukommen weiß, wird sich nachher zeigen. So stehen daher immer noch die beiden Seiten, mit welchen sich uns die vor uns liegende Erscheinung in der Apostelgeschichte und dem apostolischen Briefe darstellt, in einer zu abstracten Gestalt einander gegenüber, und die Aufgabe ist immer noch, die verschiedenen Merkmale, die wir zu unterscheiden haben, so aufzufassen, daß sie zu flüssigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch seine eigene Dialektik sich entwickelnden Verlaufs der Sache werden.

Versuchen wir es nun, in diesem Sinne einen der Natur der Sache entsprechenden Begriff des λαλεῖν γλώσσαις zu gewinnen, so ist unstreitig das Erste, wovon wir ausgehen müssen, das in dem λαλεῖν γλώσσαις enthaltene Merkmal der Zunge. Das λαλεῖν γλώσσαις ist in seinem ersten Momente, wenn wir auf die ursprüngliche, sinnlichste ihm zu Grunde liegende Bewegung zurückgehen, nichts Anderes, als das Lautwerden eines inneren Seelenzustandes (man vergl. über diese Grundbedeutung von λαλεῖν und seinen Unterschied von λέγειν ꝛc. Schulz S. 94. f.) durch

das Organ der Zunge. Das *λαλεῖν γλώσσαις* ist zunächst ein *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* (1 Kor. 14, 9) oder ein *λαλεῖν γλώσσῃ* (V. 2. 13. 27.) In diesen beiden Ausdrücken kann das Wort *γλῶσσα*, wie beinahe von allen Erklärern a) zugegeben wird, nur in der Bedeutung Zunge genommen werden und das *λαλεῖν γλώσσαις* ist demnach dieser Bezeichnung zufolge ein bloßes Sichvernehmenlassen durch die Zunge, eine Aeußerung, welche ohne Rücksicht auf einen Inhalt sich bloß durch das Formelle charakterisirt, daß die Zunge das dabei thätige Organ ist. Ganz irrig aber wäre es, wenn man aus diesen Bezeichnungen die Folgerung ziehen wollte, das *γλώσσαις λαλεῖν* sey in allen seinen Erscheinungen nichts Anderes gewesen, als was zunächst in dem Ausdrucke *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* liegt, und Bleek bemerkt mit Recht (II. 1. S. 9), da die Gabe des *λαλεῖν γλώσσαις*, welche Ansicht man auch von ihr für die richtigere halten möge, doch jedenfalls durch das Werkzeug der Zunge geübt werde, so habe sie ein *διδόναι λόγον διὰ τῆς γλώσσης* genannt werden können, wenn auch in den Formeln selbst, welche den eigenthümlichen Ausdruck für diese Gabe bilden, das Wort *γλῶσσα* nicht gleichfalls von der Zunge als dem Werkzeuge der Rede zu nehmen sey, sondern in irgend einer anderen Bedeutung, sey es als Bezeichnung verschiedener Sprachen, oder neuer, bestimmter, einzelner Aus-

---

a) Nur darüber findet noch eine Verschiedenheit der Erklärung statt, daß Einige, wie namentlich Bleek (II, 1. S. 9. 44), Olshausen (II, 3. S. 539. f.), Bäumlein a. a. O. S. 105, den Ausdruck *γλώσσῃ λαλεῖν* nicht mit *διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν*, sondern mit *γλώσσαις λαλεῖν* zusammennehmen. Man vgl. dagegen was ich schon in meiner frühern Abhandlung (S. 78.) bemerkt habe. Auch Schulz unterscheidet nicht genau genug zwischen *λαλεῖν γλώσσῃ* und *λαλεῖν γλώσσαις* und stellt noch überdieß in Eine Reihe mit diesen Ausdrücken *λαλεῖν ἐν γλώσσῃ* (S. 115), wobei doch die Präposition *ἐν* keineswegs die Bedeutung von *διὰ* haben kann. Man vgl. über *γλῶσσα* in diesem Sinne meine frühere Abhandlung (S. 115).

drücke. Auf der anderen Seite aber geht Bleek darin ſchon zu weit, daß er ein Lallen unarticulirter Töne aus dem Umfange des *λαλεῖν γλώσσαις* völlig ausſchließen will (a. a. O. S. 10), und ich muß hierin der abweichenden Meinung Olshauſen's (Studien 1831. 3. S. 575 f.) beiſtimmen. Laſſen wir auch den von Olshauſen gegen Bleek angeführten Grund, daß ſich nicht abſehen laſſe, worin denn das Geſchäft des Hermeneuten beſtanden habe, wenn der *γλώσσαις λαλῶν* nicht auch in unarticulirten Tönen geredet hätte, daß die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* kein wahrhaftiges, durch keine menſchliche Kraft producirbares Charisma geweſen ſeyn könnte, wenn ſie bloß ein Ueberſetzen aus ungewöhnlicher Redeweiſe in die gewöhnliche und nicht ein geiſtiges Faſſen des oft von dem *γλώσσαις λαλῶν* nur dunkel Angedeuteten und nur in allgemeinen Tönen Kundgegebenen geweſen wäre, vorerſt noch auf ſich beruhen, ſo läßt ſich doch gewiß nicht begreifen, wie der Apoſtel überhaupt dazu gekommen ſeyn ſollte, das *λαλεῖν γλώσσαις* als ein bloßes *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* oder als ein *εἰς ἀέρα λαλεῖν* (1 Kor. 14, 7.) zu bezeichnen, wenn es nicht wirklich eine Seite ſeiner Erſcheinung gehabt hätte, welcher zufolge ſein Charakteriſtiſches in bloßen Bewegungen der Zunge, in einem Hervorſtoßen unverſtändlicher und wohl auch unarticulirter Laute beſtand. Was Bleek a. a. O. dagegen bemerkt, daß wir gerade bei dem *λόγον διδόναι* (1 Kor. 14, 9.) am wenigſten an ein Lallen unarticulirter Töne denken werden, daß man dafür eher *φωνὴν διδόναι* oder dergleichen erwarten würde, beweiſt nichts, indem ja der Apoſtel nur negativ ſich ausdrückt: *ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε*, bei einem poſitiven Ausdruck aber allerdings ſich des Ausdrucks *λόγος* nicht bedient haben würde, wie er ja auch unmittelbar nachher nur von einem *εἰς ἀέρα λαλεῖν* ſpricht a). Daſſelbe liegt unſtreitig auch

a) Das *γλώσσαις λαλεῖν* war im Ganzen kein *εὔσημος λόγος*, deßwegen konnten aber doch *λόγοι* (14, 19.), die für ſich wohl ih-

in der unmittelbar vorangehenden Vergleichung des λαλεῖν γλώσσαις mit musikalischen Instrumenten, durch welche keine Melodie entsteht, wenn Alles in Einem Tone fortgeht und nicht die nöthigen Intervalle zwischen den Tönen beobachtet werden (ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, V. 7.). Was in der Musik das Melodische der Töne ist, ist bei dem Gebrauche der Zunge das Articulirte der Laute, wodurch die Laute erst zu Worten, zu einer verständlichen, unterscheidbaren Rede werden. Fehlte es also dem λαλεῖν γλώσσαις, wenn auch nicht durchaus, doch in so manchen seiner Aeußerungen und nach dem Eindrucke, welchen es oft genug hervorbringen mußte, an demjenigen, was in der Musik die διαστολὴ der φθόγγοι ist, oder an einem εὔσημος λόγος (was auch Schulz S. 173. nicht genau genug durch „wohlgeordnete Rede" übersetzt), was kann es anders gewesen seyn, als ein Hervorbringen von Lauten, die von unarticulirten Tönen nicht sehr verschieden gewesen seyn können? Die bloße Undeutlichkeit des Inhalts, das für Andere Unverständliche oder der Mangel einer wohlgeordneten Rede würde die Vergleichung des Apostels nicht so passend erscheinen lassen, als sie es unter jener Voraussetzung ist.

Schon dieses erste Moment des γλώσσαις λαλεῖν gibt uns eine ziemlich klare Vorstellung der Sache. Je mangelhafter und verworrener es in seinen nach außen gehenden Mittheilungen war, desto intensiver muß es als innerer Gemüthszustand gewesen seyn und es findet daher hier Alles seine Stelle, was schon längst über das γλώσσαις λαλεῖν als einen Zustand des erhöhten, lebhaft erregten Gefühls, des Versunkenseyns in heilige Andacht, des Zu-

ren Sinn hatten, aber zusammen keinen verständlichen λόγος bildeten, zu demselben gehören. Solche λόγοι waren eben die Glossen in dem Sinne, in welchem nachher von ihnen die Rede seyn wird.

rücktretens des Weltbewußtseyns gesagt worden ist [a]), nur mit der Einschränkung, die ich schon in meiner frühern Abhandlung (S. 121 f.) in Hinsicht des Bewußtlosen und Unwillkürlichen dieses Zustandes geltend machen zu müssen glaubte. Auch was Schulz als die auffallendste Erscheinung des γλώσσαις λαλεῖν hervorhebt, daß es sich ganz besonders durch fröhliche Jubeltöne und jauchzendes Gott Lobsingen geäußert habe, kann, soweit es überhaupt sich begründen läßt, nur zu dieser ersten Stufe des λαλεῖν γλώσσαις gerechnet werden. Nachdem Schulz durch eine Reihe biblischer Stellen über exaltirte Zustände die Quelle nachzuweisen gesucht hat, aus welcher auch die Glossolalie des N. T. abzuleiten sey, erklärt er sich über dieselbe weiter so (S. 139): „In der That bleibt uns nichts Anderes übrig, als dieselbe in das Gebiet der Entzückungen zu verweisen, und zwar sie als Wirkung und Folge des zum höchsten Enthusiasmus gesteigerten christlichen Wonnegefühls zu betrachten, welches sich vorzugsweise unter der Form gottbegeisterter Andacht und exaltirter Lob- und Dankgebete darstellte. Nämlich die Vorstellung von dem in Christo verliehenen Heil, das Bewußtseyn der unmittelbaren Gottgemeinschaft erfüllte und durchglühte die Seele des Christgläubigen, vermochte auch wohl sie auf Momente bis ins Ueberschwengliche zu entzücken. — Gab sich die Seele diesem Wonnegefühle schwelgend und schwärmend hin, was Wunder, wenn dann das objective Selbstbewußtseyn mehr und mehr zurücktrat, auch gänzlich verschwand, wenn die Erfassung gesonderter Gedanken, besonders aber die Deutlichkeit der Darstellung unmöglich wurde, wenn daher nur unbemessene Geberden und Laute als unaufhaltsame Zeichen und Zeugen von der im Innern lebendigen Bewegung sich an den Enthusiasten wahrnehmen ließen.

a) Vgl. Neander, Gesch. der Pflanz. u. Leit. der chr. Kirche durch die Ap. S. 171 f.; Schulz, a. a. O. S. 122. Bäumlein, a. a. O. S. 121.

Natürlich konnten diese äußerlichen Merkzeichen der Entrückung, da Freude und Wonne das Innere durchströmte, auch nur Töne und Gesten der Lust, also Jauchzen und Lobsingen, Hallelujahgeschrei und Frohlocken durch Ausdrücke und Geberden seyn. — Wir meinen sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos hinströmenden Jubeltönen sey durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise γλώσσῃ λαλεῖν und γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet worden. Hierzu steht, wie S. 151 f. Schulz zeigt, auch das Charisma der ἑρμηνεία γλωσσῶν in dem angemessenen Verhältniß. Nämlich wenn auch im Zustande der Entrückung selbst, während dem die andächtig begeisterte Seele nur mit Gott redete und ihr Wonnegefühl in unverständlichen Tönen und Geberden kund werden ließ, eine Verständigung (ἑρμηνεία) mit Andern schlechthin unmöglich war, so sollte doch nach Absicht des Apostels entweder von dem Inspirirten selbst bei wiederkehrender Besinnung jene für die Gemeinde erbauliche Auskunft und Mittheilung gewährt werden, oder ein Anderer im Zustande klarer Besonnenheit über das Vorgefallene zur Versammlung reden. Mochte es immerhin als eine noch schwierigere Aufgabe erscheinen, von der Begeisterung eines Andern, als von der eigenen Rechenschaft abzulegen, immer bleibt doch nur als möglich zu denken übrig, daß sich eine solche hinterherige für die Erbaulichkeit Vieler bestimmte Betrachtung nothwendig mehr ins Allgemeine wenden und darin halten mußte, als auf Darlegung überschwenglicher und schon darum unbeschreiblicher Seelenempfindungen ausgehen durfte." Alles dieß läßt sich unleugbar mit dem λαλεῖν γλώσσαις, wie es der Apostel beschreibt, sehr gut zusammendenken, nur ist Schulz den Beweis schuldig geblieben, daß διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν oder γλώσσῃ λαλεῖν völlig identisch ist mit γλώσσαις λαλεῖν und der Ausdruck γλῶσσαι im Pluralis in einer solchen

Verbindung und in dem von Schulz angenommenen Sinne sonst irgendwo vorkommt, als eben nur in den von der in Frage stehenden Erscheinung handelnden Stellen. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß der Pluralis γλῶσσαι nicht bloß in dem Falle steht, wenn von den γλώσσαις λαλοῦντες in der Mehrheit die Rede ist, sondern auch bei einem Einzelnen, wie (1 Kor. 14, 6): ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, (V. 18) εὐχαριστῶ — γλώσσαις λαλῶν, woraus geschlossen werden muß, daß der Pluralis γλῶσσαι sich nicht auf die Mehrheit der Redenden, sondern auf die Mehrheit oder Mannichfaltigkeit des durch die γλῶσσα Ausgedrückten bezieht. Wenn daher auch „Jubelexclamationen, Invocationen und doxologische Formeln, die doch immer nur die Gestalt und Bedeutung von Interjectionen oder Salutationen, nicht eigentlicher Rede haben," zu den Aeußerungen des γλώσσαις λαλεῖν gehörte (was allerdings wahrscheinlich ist und eine um so bestimmtere und anschaulichere Vorstellung desselben gibt, indem man schon bei dem ersten Momente nicht gerade genöthigt ist, es nur auf das Lallen unarticulirter Töne zu beschränken), so kann doch dieß nicht aus dem Pluralis der Formel γλώσσαις λαλεῖν abgeleitet, sondern nur unter denjenigen Formeln begriffen werden, in welchen der Singularis γλῶσσα seine eigentliche Bedeutung „Zunge" hat a).

a) Die durchgängige Identificirung des Singularis γλῶσσα und des Pluralis γλῶσσαι in Hinsicht der fraglichen Formel ist ein wesentlicher Mangel der schulz'schen Untersuchung. Aus diesem Grunde gibt der ganze vierte Abschnitt (S. 94 — 121), welcher die sprachliche Ausmittelung zum Gegenstande hat, keinen genügenden Beweis für die schulz'sche Erklärung. Das Resultat ist (S. 112.): „Die wissenschaftliche Kenntniß einer Sprache, die Kenntniß mehrerer Sprachen konnte durch γλῶσσα nicht bezeichnet werden. Immer bewegt sich der Ausdruck im Gebiete der Sprachtöne, Redeweisen, wiefern solche durch das Stimmorgan hervorkommen und rein äußerlich sind." Das Letztere liegt von selbst in dem Ausdrucke λαλεῖν, was aber das Erstere betrifft, so ist nicht einzu-

Dieß führt uns auf das zweite Moment oder auf die Frage, was der Pluralis γλῶσσαι in der Formel γλώσσαις λαλεῖν bedeute, sofern sie von den zuvor genannten Formeln unterschieden, somit auch auf etwas von dem bisher Erörterten Verschiedenes bezogen werden muß. Es ist dieß, was das Philologische betrifft, die Hauptfrage und der schwierigste Theil der Untersuchung. Ich ging in meiner frühern Abhandlung von der Voraussetzung aus, die von Lukas (Ap.-Gsch. 2, 4) gebrauchte Formel: ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, und die gleichbedeutende des Markus (16, 17) καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν sey als die ursprüngliche anzusehen. Da nämlich Markus und Lukas als Geschichtschreiber von einer Erscheinung reden, die sich in der Zeit, die sie beschreiben, zuerst in ihrer Neuheit und Eigenthümlichkeit darstellte, so haben sie auch den vollständigen, die Sache genau bezeichnenden Ausdruck gebrauchen müssen; Paulus dagegen spreche von der Sache aus dem Leben heraus: nachdem sie einmal eine bekannte, im Leben der Christen gewöhnliche Erscheinung geworden sey, sey für sie auch der abgekürzte Ausdruck bezeichnend genug gewesen, wie ja die Sprache des gewöhnlichen Lebens überall den so

sehen, warum der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν seinem einfachen grammatischen Sinne nach nicht soll heißen können: in Sprachen reden, wobei sich sodann von selbst versteht, daß auch die (irgendwie erlangte) Kenntniß der Sprachen, in welchen man redet, vorausgesetzt werden muß. Ebenso unbegründet ist daher auch die Behauptung, auf den Inhalt dessen, was der γλώσσῃ (γλώσσαις) λαλῶν zu vernehmen gegeben habe, nehme die Redensart selbst gar keine Rücksicht (S. 116.). Diese Behauptung beruht nur auf der Voraussetzung, die beiden Ausdrücke: γλώσσῃ und γλώσσαις λαλεῖν seyen völlig identisch, aber eben diese Identität hat Schulz nirgends nachgewiesen. Daß dem γλώσσαις λαλεῖν nach der schulz'schen Erklärung, obgleich es nicht auf den Inhalt gehen soll, doch ein bestimmter Inhalt gegeben wird, beweist am beßten die schulz'sche Uebersetzung der Stelle 1 Kor. 13, 1: „Wenn ich auch mit gottbegeisterten Lobgesängen der Menschen und der Engel laut werde," u. s. w.

viel möglich kurzen, einfachen, emphatischen Ausdruck liebe. Es schien mir gegen Bleek's Behauptung (Stud. 1830. 1. S. 51), daß es sich überhaupt nicht beweisen, noch wahrscheinlich machen lasse, daß jemals die Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν als eigentliche Bezeichnung dieses Charisma üblich gewesen sey, mit gutem Grunde eingewendet werden zu können, weit natürlicher sey doch, anzunehmen, der ursprünglich vollständigere Ausdruck sey im gemeinen Gebrauch abgekürzt worden, als umgekehrt, der ursprünglich zwar kurze, aber bezeichnende Ausdruck habe später einen völlig müßigen und nichtssagenden Zusatz erhalten, wie nach der bleek'schen Erklärung die Epitheta ἕτεραι und καιναὶ wären, wenn sie nichts weiter ausdrückten, als was an sich schon in dem Ausdrucke γλῶσσαι enthalten wäre. Ich habe mich jedoch durch weitere Erwägung der verschiedenen Momente, die hier zu unterscheiden sind, von der Unhaltbarkeit jener Voraussetzung [a]) überzeugt. Denn

---

a) Auch Bäumlein macht dieselbe unrichtige Voraussetzung (S. 104): „Es ist natürlich, daß wir die vollste Formel in Mark. 16, wo das Charisma verheißen, und in Act. 2. finden, wo es zum erstenmal ertheilt wird." — Es ist gewiß bemerkenswerth, daß in der Apostelgeschichte in der erstern Stelle die vollere, in den folgenden dagegen die kürzere Formel, welche auch im Korintherbriefe die häufigere ist, gebraucht wird. Es führt uns dieß von selbst auf die Bemerkung, daß wir uns die kürzere Formel eben nur als Abkürzung aus der vollern zu erklären haben, eine Abkürzung, die sich im kirchlichen Sprachgebrauch ebenso leicht ergab, als manche andere elliptische Ausdrucksweisen. Dagegen geht Schulz (S. 58) mit Recht davon aus, daß von den beiden Schriftstellern, aus deren Schilderung das wahre Verhältniß der γλώσσαις λαλοῦντες ausgemittelt werden müsse, Paulus und Lukas, dem Erstgenannten auch der erste Platz und für die Entscheidung der Sache unbedenklich das größte Gewicht zuerkannt werden müsse, da nicht nur seine Darstellung die frühere der Zeit nach, die des Lukas und Markus die spätere sey, sondern, was viel wichtiger, die des Paulus auf ihm lebendig gegenwärtigen Thatsachen beruhe, während die Berichte der beiden andern Evangelisten nur aus der Ferne her auf dem Wege der Ueberlieferung an die Referenten ge-

wer bürgt uns dafür, daß Markus und Lukas ihre Formeln in einem so urkundlich historischen Sinne gebrauchen, daß wir aus ihnen auf die Zeit, in welcher ihrer Erzählung zufolge jene Erscheinung zuerst hervorgetreten seyn soll, zurückschließen können? Wir können aus ihnen nur so viel sehen, daß zu der Zeit, als Markus und Lukas schrieben, mit der von ihnen beschriebenen Erscheinung der Begriff verbunden wurde, welchen die ausführlicheren Formeln, deren sie sich bedienen, ausdrücken. Da nun aber die Abfassung des ersten Briefes an die Korinther in eine bedeutend frühere Zeit fällt und bei dieser ersten Erwähnung des Charismas *γλώσσαις λαλεῖν* noch nichts jener Bezeichnung Analoges sich findet, so sind wir nicht berechtigt, die kürzere Formel aus der längern zu erklären, sondern können jene nur für sich nehmen und mit den Merkmalen zusammenhalten, die sich uns in der Sphäre, in welcher sie zunächst erscheint, darbieten. Wie sollen wir nun von diesem Standpunkte aus den Ausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* im ersten Briefe an die Korinther verstehen? Die ältere Ansicht, daß er ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen bedeute, hat neue Vertheidiger an Bäumlein und Rückert gefunden. Der erstere schließt seine Untersuchung (S. 120.) mit dem Resultate: „Nach sorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider scheint mir jene Interpretation des *γλώσσαις λαλεῖν*, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkennt, exegetisch am beßten begründet und gegen Einwürfe hinlänglich gerechtfertigt zu seyn." Es mag

langt seyen, welche das Erzählte nicht miterlebt, und keine anschauliche Kenntniß von dieser, wie es scheine, nicht aller Orten vorgekommenen Erscheinung selbst besessen haben. — Von selbst versteht sich übrigens, daß es mit der Formel *γλώσσαις λαλεῖν* in Ap.-Gesch. 10,46. 19,6. eine andere Bewandtniß hat, als mit der in 1 Kor. Jene ist, da ihr die vollständigere (Ap.-Gesch. 2.) vorangeht, mit Recht als eine abgekürzte anzusehen, diese aber nicht. Hier findet die auch von Winer (Gramm. des neutest. Sprachid. S. 477) gerügte petitio principii nicht statt.

zugegeben werden, daß die früher aus 1 Kor. 14, 10—12. genommene Einwendung durch die Gegenbemerkungen Bäumlein's (S. 92 f.) beseitigt werden kann, daß die Worte τοσαῦτα, εἰ τύχοι u. s. w. nicht sowohl ein zur Erläuterung dienendes Beispiel (man vgl. über die Formel εἰ τύχοι Billroth und Olshausen z. d. St.), als vielmehr das Allgemeine anführen sollen, von welchem auf den besondern, darunter begriffenen Fall der γλώσσαις λαλούντων die Anwendung gemacht werden soll (so daß der Gedanke des Apostels wäre: bei den mancherlei Sprachen, die es unter den Menschen gibt, ist doch immer nothwendig, daß sie auch demjenigen verständlich seyen, welchem die Rede gilt: so auch ihr, die ihr euch so eifrig um Geistesgaben bestrebt, sucht der Gemeinde verständlich und dadurch erbaulich zu werden), allein es bleiben deßungeachtet der Schwierigkeiten so viele zurück, daß man sich mit jener Ansicht unmöglich befreunden kann. Es gehört zu den besondern Vorzügen der schulz'schen Abhandlung, daß in ihr diese Schwierigkeiten in ihrem ganzen Umfang und Gewicht dargelegt werden (in dem dritten Abschnitte, 57 — 93. „Das γλώσσαις λαλεῖν war kein Reden in Sprachen"). Wenn auch von den achtzehn Beweisgründen, welche hier hervorgehoben werden, nicht alle die gleiche Bedeutung haben und mehrere derselben sich nur auf die Apostelgeschichte beziehen, so treffen doch die meisten und stärksten derselben die Anwendung jener Ansicht auf den ersten Brief an die Korinther, und es gilt in Beziehung auf diesen ganz besonders, was Schulz (S. 92.) zum Schlusse sagt: „So lehnen sich auf der einen Seite die der Glossolalie beigelegten Prädicate, Kennzeichen, Wirkungen einhellig und entschieden gegen die Annahme fremder Sprachen auf, und andererseits fehlt es durchgängig an denjenigen Bestimmungen und Merkzeichen, welche eine Schilderung des Redens ausländischer, zuvor nicht gelernter Sprachen nothwendigerweise hätte mit sich führen müssen." Gewiß

hätte man sich weit weniger veranlaßt gesehen, das λαλεῖν γλώσσαις in dem ersten Brief an die Korinther von einem Reden in fremden Sprachen zu erklären, wenn man nicht immer die Darstellung der Apostelgeschichte dabei vor Augen gehabt hätte. Da nun aber die beiden Hauptstellen aus den zuvor angegebenen Gründen streng auseinander zu halten sind, so gibt es in der That keine andere Erklärung, die sich mehr empfehlen könnte, als die bleek'sche, welcher zufolge das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrschenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken ist. Je mehr man sich in den Kreis der Verhältnisse hineinversetzt, in welchem der apostolische Brief sich bewegt, desto mehr muß sich diese Ansicht, sobald sie richtig aufgefaßt und nicht mit Unnöthigem und Fremdartigem verbunden wird, als die überwiegend wahrscheinlichste darstellen. Sie schließt sich sowohl in Hinsicht der Sache, als der Sprache an das bisher Erörterte vollkommen gut an. Bestand das γλώσσαις λαλεῖν auf seiner ersten Stufe, wie gezeigt worden ist, als ein γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν in mehr oder minder unarticulirten Tönen, in jauchzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieser Art, wie kann es befremden, daß der Drang des im Innern erregten, überschwenglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, auch solche Redeformen zu Hülfe nahm, die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich waren [a])? Für das Neue und Außerordentliche, welches das Gemüth erfüllte und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung zu mangelhaft und unzureichend erschien, ein neues Organ, eine neue Sprache geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auf-

a) Um so besser erklärt sich, wenn wir verschiedene Elemente unterscheiden können, der Ausdruck γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10).

fallenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσαις λαλοῦντες sich vernehmen ließen, aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk seyn und konnte daher im beßten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauch, oder aus fremden Sprachen genommen waren. In einer Versammlung, in welcher die gewöhnliche Sprache die griechische war, machten ohne Zweifel hebräische und aramäische Ausdrücke und Formeln, mit welchen Solche, die jene Sprachen selbst nicht verstanden, auf dem durch das Christenthum eröffneten Wege leicht bekannt werden konnten, einen sehr bedeutenden Bestandtheil des γλώσσαις λαλεῖν aus. Diese Vorstellung der Sache hat so wenig etwas Unwahrscheinliches und Unnatürliches, daß diejenigen Erklärer, welche das λαλεῖν γλώσσαις von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen verstehen und doch die ganze Erscheinung nicht gerade als ein absolutes Wunder angesehen wissen wollen, von selbst auf sie zurückgeführt werden. In dieser Hinsicht verdient hier erwähnt zu werden, wie Bäumlein sich darüber erklärt (S. 118): „Niemand kann den innigen Zusammenhang der Sprache mit dem Gedanken durch das Medium des Gefühls verkennen, und so wenige Spuren auch jetzt noch davon sich darbieten mögen, dennoch war jedes Wort ursprünglich das Bild der dabei herrschenden Empfindung. Könnte es uns bei dieser Ansicht von der Entstehung der Sprache so wunderbar vorkommen, wenn in ungewöhnlicher Anregung das Gefühl nach neuen Worten sucht, sich eine neue Sprache schafft, oder wenn als Ausdruck für die neuen mächtigen Empfindungen, welche die Seele bewegen und erheben, mehr eine fremde, nicht gemein gebräuchliche Sprache sich darbietet, in ähnlicher Weise, nur in höherem Grade, wie der Dichter die gewöhnliche Rede verschmäht? Erwägen wir so die Natur jener speciellen Art religiöser Begeisterung,

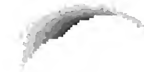
deren Ausdruck das *γλώσσαις λαλεῖν* war, vergleichen wir damit ähnliche Erscheinungen, hervorgerufen durch ähnliche religiöse Exaltation, so kann uns ein Reden in fremden Sprachen als Ausdruck jenes pneumatischen Zustandes gewiß nicht unnatürlich erscheinen, besonders wenn wir die Vorstellung von ausführlicher Rede oder von einem Vortrage in fremden Sprachen entfernt halten und vielmehr nur kurze Ergießungen religiöser Empfindungen in dem *γλώσσαις λαλεῖν* finden." Wird das Reden in fremden Sprachen auf diese Weise beschränkt, soll es keine ausführliche Rede, kein zusammenhängender Vortrag gewesen seyn, worauf anders kommt es zurück, als auf das zuvor Angegebene, auf eine Ausdrucksweise, die aus einer Mischung verschiedenartiger Laute und ungewöhnlicher, auffallender, bald daher, bald dorther genommener Redeformen bestand? Wie das *γλώσσαις λαλεῖν* in diesem Sinne dasselbe war, was wir schon als das erste Moment der Erscheinung, von welcher hier die Rede ist, anzusehen haben, nur in höherem Grade, ein gesteigertes, potenzirtes *λαλεῖν γλώσσῃ* oder *διὰ τῆς γλώσσης*, so schließt sich auch die Bedeutung, die dem Ausdrucke *γλῶσσαι* gegeben werden muß, sehr genau an die Grundbedeutung des Wortes *γλῶσσα*, Zunge und Sprache, an. Aus der Grundbedeutung „Zunge" kommt die Bedeutung „Sprache", sofern die Sprache das durch das Organ der Zunge Hervorgebrachte ist; wie nun aber der Pluralis öfters die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen dessen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Princips bezeichnet (wie z. B. *δυνάμεις* die einzelnen Manifestationen der *δύναμις*, der Wunderkraft, sind, *πνεύματα* 1 Kor. 14, 12. die verschiedenen Arten, wie das *πνεῦμα* in den einzelnen Individuen sich äußert), so sind *γλῶσσαι* besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund gibt, Formen der Sprache, und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, also nicht Sprachen, *γλῶσσαι*

im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene, und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der γλῶσσα, aus welchen sodann erst die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne, die modernen Umgangssprachen des cultivirteren Lebens, hervorgingen. Wie wenig an dieser Bedeutung des Wortes γλῶσσα zu zweifeln ist, erhellt aus den höchst schätzbaren Nachweisungen Bleek's, aus welchen sich zur Genüge ergibt, daß der Begriff γλῶσσαι nicht ausschließlich nur auf veraltete Wörter oder auf Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dialekte zu beschränken ist, sondern der gemeinsame Name für verschiedene Klassen von Wörtern ist und überhaupt, ohne Rücksicht auf den Ursprung, solche Ausdrücke bezeichnet, deren ein Schriftsteller oder Redner sich gegen den gemeinen Sprachgebrauch bediente, so daß sie den meisten seiner Volksgenossen fremd erschienen und für sie eine besondere Erklärung bedurften. Auch solche Wörter, die aus fremden Sprachen herübergenommen waren und in der griechischen kein eigentliches Bürgerrecht erhalten hatten, wurden, wie Bleek (a. a. O. S. 36.) bemerkt und durch eine Andeutung Plutarch's bestätigt, ohne Zweifel unter demselben Ausdrucke begriffen. Besondere Beachtung verdient unter den von Bleek angeführten Beispielen und Beweisstellen, aus welchen zugleich auch zu ersehen ist, wie eine solche φράσις oder λέξις γλωσσηματικὴ oder ein solches genus locutionum glossematicum in einem gewissen Kreise des Lebens der alten Welt gar nichts Ungewöhnliches war, eine Stelle bei Plutarch (De Pyth. orac. c. 24.), wo γλῶσσαι von den Ausdrücken steht, in denen die pythische Priesterin in früherer Zeit die Orakelsprüche gegeben habe, so lange sie dieselben überhaupt in poetischer Rede ertheilte, während in der spätern Zeit, wo sie dieselben in Prosa ertheilte und sich ganz zu der allgemein verständlichen Sprache des gewöhnlichen Lebens herabließ, worin Lehrer zu ihren Schülern

reden, Gesetzgeber und Fürsten zu den Staaten und Unterthanen, auch die γλῶσσαι bei ihr nicht weiter zum Vorscheine kamen (Bleek a. a. O. S. 43). Auch hier erscheinen demnach die γλῶσσαι in einer ähnlichen religiösen Beziehung, wie in der christlichen Gemeinde in Korinth, sofern wir auch an diesem Beispiele sehen, daß sie einem Gebiete des religiösen Lebens angehören, in welchem das gesteigerte, über das Gewöhnliche sich erhebende religiöse Gefühl auch einen ungewöhnlichen, von der Sprache des gemeinen Lebens abweichenden Ausdruck sucht.

So sehr ich mich aber nunmehr bei wiederholter Prüfung der verschiedenen in Betracht kommenden Ansichten für die früher von mir bestrittene bleek'sche Erklärung entscheiden muß, so sehr bin ich dennoch auch jetzt noch von der Richtigkeit der früher von mir derselben entgegengestellten Einwendungen überzeugt und ich kann ihr auch jetzt nur unter folgender doppelten Einschränkung beistimmen: 1) der Sprachgebrauch der Alten gestattet es nicht, mit dem Ausdrucke γλῶσσαι den Begriff einer poetischen Redeweise, eines hochpoetischen, begeisterten Vortrages zu verbinden. Dadurch wird schon etwas eingemischt, zu dessen Voraussetzung uns der Ausdruck γλῶσσαι für sich nicht berechtigt. Es soll zwar nicht geleugnet werden, daß das γλώσσαις λαλεῖν aus einem Zustande der Begeisterung, des lebhaft erregten, gesteigerten Gefühls hervorging, aber in dem Begriffe der γλῶσσαι liegt dieß an sich keineswegs, und wenn dem nachgewiesenen Sprachgebrauche zufolge die γλῶσσαι nicht von einem zusammenhängenden Vortrage, sondern nur von einzelnen, isolirten Wörtern und Ausdrücken zu verstehen sind, so erhalten wir eine falsche Vorstellung von dem γλώσσαις λαλεῖν, wenn wir demselben geradezu den Begriff eines begeisterten Vortrages unterlegen. 2) Wenn die hier angenommene Bedeutung des Wortes γλῶσσαι in der ganzen Schilderung, die uns der Apostel in seinem ersten Briefe an die Korinther von dem

γλώσσαις λαλεῖν gibt, nicht nur nichts gegen sich hat, sondern vielmehr mit derselben in vollkommener Uebereinstimmung steht, so folgt hieraus nicht, daß sie die gleiche Anwendung auch auf die in der Apostelgeschichte von dem λαλεῖν γλώσσαις handelnden Stellen findet. Man vgl. über diese beiden Punkte, die gegen die bleek'sche Erklärung geltend gemacht werden müssen, meine frühere Abhandlung (S. 87 — 99). Durch diese Einschränkung verliert die bleek'sche Erklärung nichts von ihrem Werthe, sie wird vielmehr, auf die Grenzen zurückgeführt, die ihr von selbst durch den Sprachgebrauch der Alten gesteckt sind, nur um so gewisser gegen die Einwendungen sicher gestellt, die gegen sie erhoben werden. Man vgl. hierüber Schulz (a. a. O. S. 39. f.). Die meisten der schulz'schen Einwendungen erledigen sich schon durch die soeben gemachten Bemerkungen, auch die übrigen sind, wie sich gleichfalls zeigen läßt, nicht sehr erheblich. „Wie sollten wohl," sagt z. B. Schulz (S. 39 f.) „jene veralteten, nur noch bei griechischen Dichtern damals gebräuchlichen Formeln und wenig verständliche Provinzialismen, welche noch dazu erst von Grammatikern und jüngern Griechen (Pollux, Dionysius von Halikarnaß u. s. w.) mit der technischen Benennung γλῶσσαι bezeichnet werden, in die Kreise der ältesten Christen und Apostel, zumal in Palästina, hinübergekommen, auf welchem Verbindungswege diesen mit griechischer Schulbildung unbekannten Männern und den neutestamentlichen Schriftstellern unter dem gedachten Kunstnamen „Glossen" denkbarerweise zugeführt worden seyn?" Ist denn aber hier von bestimmten aus griechischen Dichtern genommenen Formeln die Rede, die den ältesten Christen nur auf dem Wege gelehrter Schulbildung bekannt werden konnten? Ungewöhnliche, alterthümlich lautende, auf seltsame Weise gebildete Wörter und Redensarten, Idiotismen und Provinzialismen, fremdartige, aus andern Sprachen genommene Ausdrücke gibt es in jeder Sprache und zu jeder Zeit, und es



gehört nicht gerade ein hoher Grad von Gelehrsamkeit und Bildung dazu, solche Redeformen kennen zu lernen oder auch selbst zu schaffen. Erklärt man also das *λαλεῖν γλώσσαις* auf die angegebene Weise, so wird hiermit nichts Anderes gesagt, als daß es unter den Christen jener Zeit manche gab, die sich einer Ausdrucksweise bedienten, deren Hauptbestandtheile Ausdrücke der genannten Art waren; daß aber solche Ausdrücke auch schon im christlichen Sprachgebrauche jener Zeit mit dem Worte *γλῶσσαι* bezeichnet wurden, kann ebenso wenig befremden, da diese Bedeutung des Wortes nicht bloß bei Grammatikern, wie Pollux, sondern auch schon bei Schriftstellern, wie Aristoteles (man vgl. Bleek, a. a. O. S. 34.), als eine bereits gangbare sich findet. „Was sollten endlich," sagt Schulz weiter, „jene ältesten Christen mit einem so ungewöhnlichen Sprachgebrauch aus einer ihnen durchaus fremden Region, mit jenen schwer verständlichen Glossen, wären dergleichen auch wirklich zu ihrer Kenntniß gelangt, für ihre gottesdienstlichen Zwecke wohl zu gewinnen sich eingebildet haben? Mußten solche seltsame Formeln erst durch Hermeneuten erklärt werden, warum enthielt man sich ihrer nicht lieber ganz und redete sogleich auf eine Jedermann verständliche Weise? Wozu denn überhaupt Hermeneuten, da es für den, welcher sich einmal der Glossen bediente, gar keine Schwierigkeit machen konnte, sich auch selber Andern verständlich zu machen?" Diese Einwendung trifft nicht bloß die Erklärung, von welcher hier die Rede ist, sondern im Grunde jede andere. Versteht man unter dem *γλώσσαις λαλεῖν*, was Schulz unter demselben versteht, einen Zustand der Entrückung, in welchem die *γλώσσαις λαλοῦντες* ihr Wonnegefühl in unverständlichen Tönen und Geberden kund werden ließen, wie konnte dieser Zustand ein völlig unwillkürlicher seyn, wenn der Apostel solche Ermahnungen gibt, wie er sie 1 Kor. 14, 27. f. gibt? War er aber kein schlechthin unwillkürlicher, konnte der *γλώσσαις λαλῶν*, wie wir

annehmen müssen (man vgl. V. 5. ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ), wenigstens in einzelnen Fällen sein γλώσσαις λαλεῖν selbst dolmetschen und Andern verständlich machen, warum äußerte er gleichwohl seine Gefühle in unverständlichen Tönen und Geberden, die erst einer Auslegung bedurften, warum drückte er sich nicht sogleich auf eine allgemein verständliche Weise aus? Allen Merkmalen zufolge, die wir aus dem Briefe des Apostels entnehmen können, kann der Zustand des γλώσσαις λαλῶν kein in dem Grade bewußtloser, der freien Selbstbestimmung ermangelnder gewesen seyn, daß es ihm schlechthin unmöglich gewesen seyn sollte, sich auf andere Weise mitzutheilen. Allein man glaubte nun einmal, für die Fülle und Macht des religiösen Gefühls, von welchem man ergriffen und durchdrungen war, eigne sich keine andere Ausdrucksweise, und legte in der religiösen Stimmung, in welcher man sich befand, besondern Werth darauf, sich gerade auf solche Weise auszusprechen und mitzutheilen, um den Geist, von welchem man sich erfüllt fühlte, in den verschiedensten Formen frei walten zu lassen, weßwegen diese religiöse Erscheinung überhaupt ganz nur nach dem subjectiven Werthe, welchen sie für den Einzelnen hatte, zu beurtheilen ist. Hierin liegt von selbst auch schon die Antwort auf die Einwendung, die Schulz noch macht: „Wie war es möglich, den Gebrauch dieser Floskeln im religiösen Vortrage als eine besondere Gabe, zumal als eine Eingebung der Gottheit vorzustellen? Sollten wir es für möglich halten, daß die in Begeisterung versetzten Christen dergleichen ausländische, kaum für Sprache gehaltene Floskeln als einen Vorzug ihrer Darstellung, ja das Vermögen ihres Gebrauchs als eine Gabe des heiligen Geistes betrachtet hätten?" Wie kann man sich darüber wundern, wenn doch zugleich allgemein zugegeben werden muß, daß diese Erscheinung, wie man sie auch auffassen mag, in jedem Falle eine ganz eigenthümliche, nur aus den Verhältnissen jener ersten Zeit erklärbare gewesen sey. Eine

solche bleibt sie auch bei der schulz'schen Erklärung. Daß aber auch der Apostel selbst das *λαλεῖν γλώσσαις* in diesem Sinne als ein Charisma des Geistes gelten ließ, kann nicht befremden, wenn wir bedenken, daß er seinen Werth nicht sowohl nach der Form seiner Aeußerung, die er ja selbst mißbilligt, als vielmehr nur nach der Gemüthsstimmung würdigte, aus welcher es hervorging.

Wenn neben der philologischen Nachweisung die Richtigkeit jeder Ansicht über das Wesen des *λαλεῖν γλώσσαις* nur nach dem höhern oder geringern Grade der Uebereinstimmung mit den verschiedenen Merkmalen, die zur Charakteristik desselben gehören, beurtheilt werden kann, so steht die hier angenommene Ansicht nicht nur keiner der übrigen Erklärungen nach, sondern hat sogar Manches entschieden vor ihnen voraus. Ich mache in dieser Beziehung hier nur auf Einen Punkt aufmerksam. In einer sehr wesentlichen Beziehung zum Begriffe des *λαλεῖν γλώσσαις* steht, was der Apostel über das *διερμηνεύειν* sagt. Je natürlicher sich ergibt, wie das vom Apostel geforderte *διερμηνεύειν* sowohl nothwendig, als möglich war, desto richtiger wird auch unsere Vorstellung von dem *λαλεῖν γλώσσαις* seyn. Zu welcher andern Vorstellung paßt nun aber das *διερμηνεύειν* besser, als zu der unsrigen, da ja die alten Schriftsteller, aus welchen wir diese Bedeutung des Wortes *γλῶσσαι* kennen, die Glossen als Wörter und Redensarten charakterisiren, die wegen ihrer Fremdartigkeit und Unverständlichkeit einer Erklärung und Auslegung bedürfen? Zwar scheint, wenn man die *γλώσσας* von fremden Sprachen versteht, das *διερμηνεύειν* von selbst von der Uebersetzung, die sie nothwendig machten, verstanden werden zu müssen; wie sollte aber bei dieser Annahme je der vom Apostel vorausgesetzte Fall eingetreten seyn, daß der *γλώσσαις λαλῶν* nicht sein eigener Uebersetzer war (1 Kor. 12, 10. 30. 14, 13. 27. 28)? Kann man nicht mit Recht sagen, was Schulz (S. 71) sagt: „Ist's wohl denkbar, daß

Jemand in fremder Sprache redet, und was er sagt, doch nicht in seine eigene Sprache übersetzen kann, sondern für diesen Zweck erst ein Anderer zu Hülfe kommen muß? Soll, wer der fremden Sprachen mächtig war, indem er sie sprach, seine Volkssprache vergessen und sich selbst nicht verstanden haben? Verstand der Redende, was er in fremder Sprache laut werden ließ, was konnte dann Schwieriges für ihn in der Uebertragung und Wiedergabe desselben im heimathlichen Dialekte liegen, und wozu dann erst einen besonderen Interpreten?" Diese gewiß sehr richtige Einwendung kann nicht mit dem gleichen Rechte gegen die Ansicht, nach welcher die γλῶσσαι nicht Sprachen, sondern Glossen waren, gemacht werden, indem in diesem Falle auf den ekstatischen Zustand überhaupt, dessen Aeußerung das γλώσσαις λαλεῖν war, weit größeres Gewicht gelegt werden kann, als bei jener anderen Erklärung. Unstreitig ist das διερμηνεύειν nicht bloß von einer Dolmetschung oder Uebersetzung desjenigen, was der γλώσσαις λαλῶν sprach, zu verstehen, sondern zugleich von einer Deutung und Exposition des ganzen eigenthümlichen Zustandes, in welchem er sich befand, so daß die Laute, Ausdrücke und Formeln, in welchen der γλώσσαις λαλῶν sich vernehmen ließ, gleichsam die Zeichen und Symbole der Mysterien (1 Kor. 14, 2) waren, mit welchen er sich in seinem Innern beschäftigte. War aber das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in fremden Sprachen, so sieht man nicht, wie das Geschäft der Hermeneuten in etwas Anderem bestehen konnte, als im Uebersetzen des von dem γλώσσαις λαλῶν Gesprochenen. Auf der anderen Seite aber mußte der Hermeneute bestimmte äußere Merkmale haben, an die er sich halten konnte, um den innern Zustand des γλώσσαις λαλῶν zu deuten, und zwar Merkmale solcher Art, die für sich nicht so verständlich waren, daß sie keiner Deutung bedurften. In dieser Hinsicht möchte, was die schulz'sche Erklärung betrifft, die Frage entstehen, ob das

Jauchzen und Lobsingen, das Hallelujah und Hosiannarufen, das nach Schulz das Wesentliche des *λαλεῖν γλώσσαις* gewesen seyn soll (vgl. S. 146), ein hinlängliches Object des *διερμηνεύειν* gewesen wäre. Nehmen wir alles dieß zusammen, so stimmt offenbar die hier entwickelte Ansicht von dem *λαλεῖν γλώσσαις* auch mit demjenigen am besten zusammen, was wir uns unter der Function des *διερμηνεύειν* zu denken haben. Die Glossen, in welchen gesprochen wurde, bedurften der Natur der Sache nach einer Deutung, und doch bestand das Geschäft des Hermeneuten auch nicht im bloßen Uebersetzen, in welchem Falle wenigstens eine durch einen Anderen gegebene Uebersetzung als etwas Zweckloses erscheinen müßte; die Deutung, die von den Glossen gegeben wurde, sollte zugleich hauptsächlich dazu dienen, den ganzen geistigen Zustand des *γλώσσαις λαλῶν* auf eine für die Gemeinde erbauliche Weise darzulegen.

Es ist zum Theil schon gelegentlich bemerkt worden, aus welchem Gesichtspunkte der religiöse Werth der eigenthümlichen Erscheinung, die wir hier vor uns haben, zu beurtheilen ist. Wir müssen nun aber, ehe wir von dem Korintherbriefe zur Apostelgeschichte fortgehen, die Frage über ihre Bedeutung und ihren Ursprung noch etwas näher in Erwägung ziehen. Sie scheint nämlich, worauf bisher von den Interpreten noch zu wenig Rücksicht genommen worden ist, gleichfalls mit den Parteiverhältnissen zusammenzuhängen, die in der korinthischen Gemeinde stattfanden. Erwägt man den Zusammenhang des ganzen Abschnittes, in welchem der Apostel von den Charismen des Geistes spricht, genauer, so sieht man deutlich, daß seine eigentliche Absicht dahin geht, sich über das *λαλεῖν γλώσσαις* näher zu erklären, und daß er aus dieser Veranlassung auf seine Erörterung über die Charismen des Geistes überhaupt geführt wird, um das Verhältniß, in welchem das einzelne Charisma des *λαλεῖν γλώσσαις* zu den übrigen Charismen steht, zu bestimmen. Die Veranlassung aber, sich

darüber zu erklären, hatte der Apostel wie in Ansehung der beiden vorangehenden Hauptgegenstände, von welchen er (K. 6. f. u. K. 8. f.) handelt, ohne Zweifel durch eine besondere Anfrage der Korinther erhalten. Aus seiner Erklärung geht hervor, daß in Korinth auf das Charisma des *γλώσσαις λαλεῖν* ein zu hoher Werth gelegt wurde. Wenn nun aber die Interpreten gewöhnlich diese überschätzende Meinung der korinthischen Gemeinde überhaupt zuschreiben, so ist dieß eine irrige Voraussetzung. Schon die deßhalb bei dem Apostel gemachte Anfrage setzt voraus, daß hierüber eine Verschiedenheit der Ansicht in Korinth stattfand, noch bestimmter ist es daraus zu ersehen, daß der Apostel, so sehr er das *λαλεῖν γλώσσαις* zu beschränken und dem Mißbrauche, welcher mit demselben getrieben wurde, vorzubeugen sucht, sich doch zugleich auch zu der Ermahnung veranlaßt sieht (1 Kor. 14, 39): *τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε.* Es muß demnach, wie an sich schon der in der korinthischen Gemeinde herrschende Sectengeist wahrscheinlich macht, auch Solche gegeben haben, welche in demselben Verhältnisse, in welchem dieses Charisma von Manchen überschätzt wurde [a]), es herabsetzten und wohl sogar ganz aus der christlichen Gemeinde verbannt wissen wollten. Bei so schroff einander gegenüberstehenden Ansichten begreifen wir um so besser die alles Extreme abschneidende, den Gegensatz mit weiser Mäßigung so viel möglich ausgleichende ausführliche Erklärung, welche der Apostel über dieses Charisma gibt. Vergegenwärtigen wir uns die in der korin-

a) Wie sehr das *λαλεῖν γλώσσαις* von einer gewissen Partei überschätzt und über alle anderen Charismen gestellt wurde, ist besonders auch aus der Stelle 1 Kor. 13, 1. zu sehen, wo der Apostel offenbar nach der Ansicht dieser Partei das *λαλεῖν-γλώσσαις* unter den geistigen und sittlichen Vorzügen, mit welchen er den Werth der Liebe zusammenstellt, zuerst nennt. Sehr treffend hat daher schon Theodoret zu dieser Stelle bemerkt: *Πρῶτον ἁπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.*

thischen Gemeinde stattfindenden Parteiverhältnisse, die Trennung derselben in die beiden Hauptparteien, die paulinische und die petrinische, so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß wir die Gegner dieses Charisma auf der paulinischen Seite, von welcher ja die darüber bei dem Apostel gemachte Anfrage allein ausgegangen seyn kann, die Freunde desselben aber auf der petrinischen zu suchen haben. In dieser Hinsicht ist noch besonders bemerkenswerth, daß dieselben, die den größten Werth auf das *λαλεῖν γλώσσαις* legten, einigen Andeutungen zufolge sich auch als die vorzugsweise Pneumatischen betrachteten. Nur hieraus läßt sich die eigene, engere Bedeutung erklären, in welcher sich das Wort *πνευματικὸς* in einigen Stellen des apostolischen Abschnittes findet. Wenn der Apostel (1 Kor. 14, 37) dem *προφήτης* den *πνευματικὸς* gegenüberstellt, so kann unter dem letzteren, indem der Apostel in dem ganzen Zusammenhange von dem Unterschiede des *προφητεύων* und des *γλώσσαις λαλῶν* spricht, nur der *γλώσσαις λαλῶν* verstanden werden. Sollte auch dieselbe Bedeutung *ζηλοῦτε τὰ πνευματικὰ* in 14, 1, obgleich Interpreten wie Heydenreich und Billroth sie mit Recht auch hier als die wahrscheinlichere vorziehen, etwas zweifelhafter seyn, so kann sie doch 12, 1. kaum verkannt werden[a]).

a) Olshausen versteht (12, 1. u. 14, 1) unter den *πνευματικὰ* Geistesgaben überhaupt und (14, 37) unter dem *πνευματικὸς* jeglichen Inhaber eines Charisma. Auch Rückert meint, *πνευματικὸς* sey hier weiter zu fassen, als Gattungsbegriff, unter den auch der *προφήτης* mit gehöre, ein vom Geiste Getriebener überhaupt. Allein in diesem Falle sollte es heißen: *ἢ ἄλλο τι πνευματικὸν ἔχειν*; so wie *ἢ πνευματικὸς* steht, ist es schon dem Ausdrucke nach am natürlichsten, den *πνευματικὸς* in ein coordinirtes Verhältniß zum *προφήτης* zu setzen, wofür ohnedieß der Zusammenhang spricht. Bei der Stelle 14, 1. gibt Rückert selbst zu, daß der Apostel in Angemessenheit zu dem Sprachgebrauche der Korinther, bei welchen das *γλώσσαις λαλεῖν* ausschließlich oder doch vorzugsweise diesen Namen (*πνευματικὰ*) führte, denselben ebenso beschränkt, als sie, anwende. Warum soll aber dieß nicht auch

Es mag gleichgültig seyn, ob τῶν πνευματικῶν als Masculinum oder Neutrum genommen wird; da aber der Apostel in dem Satze: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοὶ, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, den Hauptgegenstand des ganzen folgenden Abschnittes angibt, in welchem, wie auch Billroth richtig bemerkt, seine Absicht nicht ist, von den Geistesgaben überhaupt zu reden, sondern zunächst nur von dem Charisma des γλώσσαις λαλεῖν, so kann auch bei τῶν πνευματικῶν an nichts Anderes gedacht werden. Das γλώσσαις λαλεῖν sollte demnach als eine Erscheinung angesehen werden, in welcher sich der in den Christen überhaupt waltende göttliche Geist ganz besonders kund thue, und die γλώσσαις λαλοῦντες scheinen es absichtlich auf eine Weise geübt zu haben, die auch äußerlich einen recht anschaulichen Beweis des in ihnen wirkenden göttlichen Geistes geben sollte. Dieß muß man, wie überhaupt aus den tadelnden Erinnerungen, die der Apostel über die mit demselben verbundenen Unordnungen gibt, so besonders aus den Worten (14, 23) schließen: ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία — οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε; dieses μαίνεσθαι bezeichnet denselben durch die äußere Erscheinung der Wirkungen des Geistes hervorgebrachten Eindruck, welcher (Ap. Gesch. 2, 13) durch die Worte geschildert wird: ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσί. Der Geist, wenn er in seiner ganzen Fülle und Kraft den Menschen ergreift, versetzt denselben in einen Zustand, in welchem er seiner selbst nicht mächtig ist, einem seiner Besinnung Beraubten, Betrunkenen gleicht. Diesen höchsten Grad eines ekstatischen, vom Geiste bewirkten Zustandes wollten die γλώσσαις λαλοῦντες sich zueignen, in diesem Sinne betrachteten sie sich selbst als die vorzugsweise Pneumatischen und gaben ihrem Charisma

---

12, 1. der Fall seyn? Mit 14, 1. ist 14, 12. zu vergleichen, wo die Worte: ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων dem Zusammenhange nach gleichfalls auf nichts Anderes bezogen werden können, als auf das λαλεῖν γλώσσαις.

den unbedingten Vorzug vor allen anderen Charismen des Geistes. Um so auffallender und ungewöhnlicher sollte daher auch die Art und Weise seyn, wie der in solchen Organen in seiner höchsten, intensivsten Kraft wirkende Geist sich aussprach. Wenn nun schon hieraus wahrscheinlich wird, daß auch das λαλεῖν γλώσσαις auf eine eigene Weise in die Parteiverhältnisse der korinthischen Gemeinde eingriff, so möchte auch die Vermuthung nicht zu fern liegen, daß es zugleich eine besondere nähere Beziehung zu dem Oppositionsverhältnisse hatte, in welches sich die petrinische Partei zu dem Apostel setzte. Diese Gegenpartei, wie wir sie ihren bestimmten Zügen nach aus dem zweiten Briefe des Apostels näher kennen lernen, ging in ihrer Opposition gegen ihn so weit, daß sie ihm alle Merkmale des apostolischen Charakters absprach. Auch das πνεῦμα konnte sie ihm demnach nicht zuschreiben, da es ja die eigentlichen Apostel nur vermöge ihrer unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn und in Folge der ihnen von ihm gegebenen Verheißung empfangen hatten. Man kann sich daher bei der Erklärung des Apostels (7, 40): δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, kaum der Vermuthung enthalten, eine so nachdrückliche Versicherung sey durch die entgegengesetzte Behauptung der Gegner hervorgerufen worden. Hatte aber der Apostel selbst das πνεῦμα nicht, so konnte er es auch denen nicht mittheilen, die durch ihn zum Christenthume bekehrt worden, seine Lehre war also nicht die echte, die von ihm gestiftete Gemeinde keine wahrhaft christliche; alles wahrhaft Christliche konnte nur denen zu Theil werden, die mit den wahren und eigentlichen Aposteln in Verbindung standen. Um so größeren Werth mußte daher die petrinische Gegenpartei auf alles dasjenige legen, wodurch sie sich als eine wahrhaft apostolische, mit der Fülle des göttlichen Geistes ausgestattete documentiren zu können glaubte.

Bedenkt man, wie tief der Gegensatz der Parteien in die Verhältnisse der korinthischen Gemeinde eingriff und

wie sehr das λαλεῖν γλώσσαις nach der ganzen Darstellung des Apostels bei einem gewissen Theile der Gemeinde zum Gegenstande der Ostentation und Ambition geworden seyn muß, so ist man gewiß berechtigt, es auch unter den zuvor angegebenen Gesichtspunkt zu stellen, und es könnte nur dieß dabei noch auffallend seyn, daß der Apostel sich gegen dasselbe, wenn es eine solche Tendenz hatte, nicht nachdrücklicher und entschiedener erklärte. Allein bei näherer Betrachtung ist doch auch dieß nicht so befremdend, als es zunächst scheinen mag. Obgleich die dem Ansehen und Einflusse des Apostels so nachtheiligen Parteiverhältnisse, die wir erst aus dem zweiten Briefe näher kennen lernen, schon bei der Abfassung des ersten vorhanden gewesen seyn müssen, so vermeidet es doch der Apostel mit weiser Schonung und Vorsicht, in eine nähere Erörterung hierüber einzugehen, es ist ihm nur um die Sache, nicht um seine Person zu thun, und erst am Schlusse des zweiten Briefes entschließt er sich nothgedrungen, seinen persönlichen Gegnern näher entgegenzutreten. Schon hieraus erklärt sich auch die Art und Weise, wie er sich über das λαλεῖν γλώσσαις ausspricht. In der That aber enthält Alles, was er hierüber sagt, so Vieles in sich, was uns, wenn wir das Ganze zusammennehmen, keine sehr hohe Vorstellung von dem religiösen Werthe, welchen er ihm beilegte, geben kann, obgleich es auf der andern Seite auch nicht seine Absicht seyn konnte, ihm jeden religiösen Werth abzusprechen und es somit nicht einmal als ein Charisma des Geistes gelten zu lassen. Wenn auch die Gegner des Apostels, deren feindliche Absicht gegen ihn ihm vielleicht damals noch nicht so genau bekannt war, wie später, als er seinen zweiten Brief schrieb, auch das γλώσσαις λαλεῖν zu ihrer polemischen Tendenz mißbrauchten, so war es deßungeachtet eine eigenthümliche Form des religiösen Lebens, die für diejenigen, deren geistiger Richtung sie besonders zusagte, auch eine eigenthümliche religiöse Bedeutung hatte und daher

auch nur nach ihrem subjectiven Werthe gewürdigt werden konnte. Dieß ist der Gesichtspunkt, aus welchem wir diese Erscheinung, wenn wir sie im Sinne des Apostels auffassen wollen, betrachten müssen. Er will dem *γλώσσαις λαλεῖν* seinen subjectiven Werth lassen, aber einen objectiven kann er ihm nicht zugestehen. Am unmittelbarsten spricht dieß der Apostel in den Worten (14, 17) aus: *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.* Um uns aber die ganze Ansicht des Apostels von dem Wesen und Werthe dieses Charisma klar zu machen, müssen wir uns seinen Gedankengang in dem dasselbe betreffenden Abschnitte seines Briefes noch genauer vergegenwärtigen. Er gehört unter diejenigen Abschnitte in den Briefen des Apostels, in welchen sich die ihm eigenthümliche Dialektik, wie ich sie schon an einem andern Orte [a]) charakterisirt habe, auf eine sehr ausgezeichnete Weise zu erkennen gibt. Wie überall, wo es sich um die Entscheidung über eine wichtige, in das Leben in ernster Bedeutung eingreifende Frage handelt, stellt sich der Apostel auch hier vor Allem auf den absoluten Standpunkt der metaphysischen oder logischen Betrachtung, um von diesem aus erst zu den empirisch gegebenen Verhältnissen der concreten Wirklichkeit herabzusteigen. Es war ihm die Frage vorgelegt worden, wie die *πνευματικοὶ* oder *τὰ πνευματικὰ*, d. h. das *γλώσσαις λαλεῖν* anzusehen sey? Ehe er nun hierüber die genau motivirte, den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde entsprechende Erklärung gibt, geht er auf die allgemeine Frage zurück: was ist das *γλώσσαις λαλεῖν* überhaupt, an sich, in seiner reinen Abstractheit?

a) Man vgl. meine Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, in der tüb. Zeitschrift für Theol. 1836. H. 3. S. 87 f. Die gleiche dialektische Methode des Apostels ließe sich auch, wenn es hier nicht zu weit führen würde, an dem Abschnitte 1 Kor. 8, 1 — 11 a. E. nachweisen.

Es ist, ist die Antwort, die der Apostel (12, 2) gibt, doch in jedem Falle wenigstens etwas Christliches, also nichts Heidnisches, etwas, was, solange ihr Heiden waret, dem Heidenthume mit seinen stummen Götzen anhinget, auf diese Weise sich noch nicht aussprach, eine Erscheinung, bei welcher ihr euch, wenn ihr sie aus dem allgemeinsten Gesichtspunkte betrachtet, vor Allem der großen Veränderung bewußt werden müßt, die mit euch durch eure Bekehrung vom Heidenthume zum Christenthume erfolgte a). Deßwegen gebe

a) Es ist klar, daß der Apostel schon bei dem Ausdrucke τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα das λαλεῖν γλώσσαις vor Augen hat, wie er ja auch (14, 7) den Begriff der φωνή in Beziehung auf dasselbe besonders hervorhebt, obgleich er es (12, 3) zunächst seiner inneren Seite nach als ein λαλεῖν ἐν πνεύματι θεοῦ bezeichnet, weil es ihm, um auf den Begriff des Christlichen zu kommen, um den Begriff des πνεῦμα zu thun ist. Olshausen bemerkt, man könnte an den Gedanken des Apostels insofern anstoßen, als sich sagen ließe, es offenbare sich doch auch im Heidenthume eine Geisteskraft. Der Dienst des Bacchus, der Cybele entflammte seine Anhänger auch mit einem, wenngleich unheiligen, Geist. Allein, meint Olshausen, solche immer doch isolirte Erscheinungen konnte Paulus mit Recht unberücksichtigt lassen, da er nur das Heidenthum in der Totalität seiner Wirksamkeit dem Evangelium gegenüberstellen wollte, und in dieser erschienen die εἴδωλα als ἄφωνα, der Gott des Christenthums als der λόγος (von dem λόγος in diesem Sinne ist bei Paulus nicht die Rede, sondern er spricht in dieser Beziehung nur von dem πνεῦμα), der wieder im Menschen auch das λαλεῖν ἐν πνεύματι hervorruft. Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß das Heidenthum, gerade in der Totalität seiner Wirksamkeit betrachtet, am wenigsten in den Begriff der εἴδωλα ἄφωνα aufging, daß die Culte des Bacchus und der Cybele nicht so isolirte Erscheinungen sind, daß hier vielmehr an das ganze Orakelwesen und an alle jene Erscheinungen zu denken ist, in welchen auch die alte Religion so viele Stimmen und Organe hatte, in welchen sie sich aussprach, und wenn man ja selbst in der alten Orakelsprache der delphischen Pythia etwas dem christlichen λαλεῖν γλώσσαις Analoges nachweisen zu können glaubt (vgl. die obige Stelle aus Plutarch), so muß der hier gemachte Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum um so mehr auffallen. Weit richtiger wird man daher sagen, der Apostel hebe hier, ohne das Heidenthum in der Totalität seiner

ich euch als ein charakteristisches Merkmal (γνωρίζω), an welchem ihr dabei den Unterschied des Christlichen und Heidnischen erkennen könnt, das an, daß Keiner, welcher im Zustande der religiösen Begeisterung sich so ausspricht, wie dieß bei dem λαλεῖν γλώσσαις geschicht, von Jesus das sagen kann, was die Gegner des Christenthums charakterisirt, wenn sie Jesum ἀνάθεμα nennen; indem sie vielmehr Jesum nicht ἀνάθεμα, sondern κύριος nennen, bezeugen sie eben damit das in ihnen wirkende göttliche Princip, sie beurkunden sich als Christen, sofern Niemand Christ seyn kann, der nicht auch den Geist hat, das πνεῦμα ἅγιον. Christ seyn und den Geist haben, ist Eines und dasselbe (vgl. Gal. 3, 2): ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; sagt der Apostel zu den vom Christenthume wieder zum Judenthume abfallenden Galatern, um sie an das Charakteristische ihrer Bekehrung zum Christenthume

Wirksamkeit charakterisiren zu wollen, zunächst nur diejenige Seite desselben hervor, die den unmittelbarsten Contrast mit der Erscheinung des christlichen Lebens, von welcher er hier spricht, bildet, also die idololatrische Seite. Unpassend ist daher auch, was Rückert zu den Worten (12, 2): ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι bemerkt: achte man auf den Gegensatz gegen das ἄγεσθαι πνεύματι, der hier offenbar stattfinde, und denke an seine Erklärungen über den Götzendienst (10, 20 f.) zurück, so werde sehr wahrscheinlich, daß er an eine dämonische Gewalt denke, die Sache aber absichtlich so mild und schonend als möglich ausdrücke, als ein mehr blindes, unbewußtes Geführtwerden, um keinen Vorwurf des Vergangenen durchschimmern zu lassen. Wie hätte der Apostel auf die εἴδωλα ἄφωνα so großen Nachdruck legen können, wenn er hier zugleich an die im Heidenthume wirkende dämonische Macht gedacht hätte? Diese dämonische Macht wäre ja auch ein wirkendes geistiges Princip gewesen, während doch durch die εἴδωλα ἄφωνα dem Heidenthume ein solches abgesprochen werden soll. Deßwegen kann der Gegensatz nur so aufgefaßt werden: von den todten Götzen, welchen ihr anhinget, konnte freilich keine Anregung eines geistigen Lebens ausgehen. Statt daß von ihnen, wenn sie wahrhaft lebendige und geistige Wesen wären, ein auf euch einwirkender Einfluß hätte ausgehen sollen, waret nur ihr es, die ihr euch zu ihnen

zu erinnern). So drückt der zweite Satz (V. 3) nur positiv aus, was der erste negativ bezeichnet. Ist also auch das γλώσσαις λαλεῖν etwas, was die Christen als Christen charakterisirt, so muß es auch als etwas Christliches anerkannt werden und darf nicht schlechthin als etwas Unchristliches verworfen werden. Es ist eine Aeußerung des in den Christen überhaupt wirkenden und sich aussprechenden Geistes. Ein zweites Moment der Betrachtung ist, daß dieses christliche Princip, der heilige Geist, auf sehr verschiedene Weise sich äußert, sich gleichsam in eine Vielheit von πνεύματα (14, 12) dirimirt (διαιρέσεις V. 4.), sich in jedem einzelnen Individuum, nach Maßgabe seiner Individualität (12, 11), zu einem eigenen Charisma gestaltet. Hierin liegt nun ein doppelter Gedanke. Theilt sich der Eine Geist auf so verschiedene Weise, äußert er sich in so mannichfaltigen Formen, so kann unter so vielen und so verschiedenen Gaben auch eine für sich als minder bedeutend erschei-

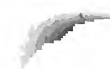
---

hinführen ließet, und zwar auch ihr durch keinen geistigen, seiner Richtung gewissen Zug eures Wesens, sondern nur wie durch einen blinden Trieb, ὡς ἂν ἤγεσθε, wie euch eure sich selbst überlassene, vom wahrhaft göttlichen noch nicht ergriffene und in ihrer Richtung bestimmte Natur hin und her trieb. Das Verhältniß, in welches der Apostel hier das Heidenthum und Christenthum zu einander setzt, ist demnach ganz analog dem Verhältnisse von σάρξ und πνεῦμα. Richtig gibt Billroth den Sinn dieser Stelle so an: „Ihr wißt, daß, als ihr damals euch zu den stummen Götzenbildern führen ließet, ihr gar keine Wirkung derselben auf die sie Verehrenden wahrnahmt. Wie sie selbst stumm waren, so blieben es auch ihre Anbeter und aus keinem derselben sprach der Geist. Dieß ist der wesentliche Unterschied zwischen damals und jetzt." Wenn aber Billroth so fortfährt: „Darum sage ich euch, daß Jeder, der Jesum als den Christ bekennt, vom heiligen Geiste getrieben redet, nicht etwa bloß der in Zungen Redende", so ist hier der richtige Gesichtspunkt etwas verrückt, und es sollte umgekehrt heißen: daß Jeder, der Jesum als den Christ bekennt, also auch der in Zungen Redende ꝛc. Daß der in Zungen Redende den Geist habe, ist nicht die Voraussetzung, von welcher der Apostel ausgeht, sondern das, was er erst erweisen und zur Anerkennung bringen will.

nende dennoch eine ihr angemessene Stelle einnehmen, und es darf daher über ihren eigenthümlichen Werth kein zu absprechendes Urtheil gefällt werden, wie überhaupt in einem Organismus nichts Einzelnes, was in einem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen steht, gering geachtet werden darf. Daß der Apostel dabei besonders das von so Manchen zu gering geachtete und zu hart beurtheilte *γλώσσαις λαλεῖν* vor Augen hat, geht wohl aus der ganzen Tendenz dieses Abschnittes hervor, in welchem der Apostel von seinem allgemeinen Standpunkte aus vorerst dem *λαλεῖν γλώσσαις* seine eigenthümliche Bedeutung vindiciren will, obgleich er auch schon hier durch die Stellung, die er ihm gibt (es wird jedesmal als eines der letzten Charismen oder eigentlich, da die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* das *λαλεῖν γλώσσαις* der Natur der Sache nach zu ihrer Voraussetzung hat, als das letzte aufgeführt, vgl. V. 10. 28. 30), andeutet, daß es nur eines der untergeordneteren Charismen sey. So wenig aber auch einem solchen Charisma sein Werth abgesprochen werden soll, so viel kommt auf der anderen Seite darauf an, daß jedes einzelne der vielen Charismen durch den Gebrauch, welcher von ihm gemacht wird, mit der Einheit und dem Zwecke des Ganzen in einem harmonischen Verhältnisse stehe (wodurch der Apostel schon die K. 14. folgende, das *λαλεῖν γλώσσαις* beschränkende Betrachtung vorbereitet). In diesem ganzen Abschnitte (K. 12) wird das *λαλεῖν γλώσσαις* zunächst nur an sich betrachtet. An sich ist es, wie es ja sehr viele und sehr verschiedene Charismen gibt, auch ein Charisma, aber es kommt auch bei diesem Charisma, wie bei allen anderen, auf den Gebrauch desselben an. Auf diese, so zu sagen, metaphysische oder logische Betrachtung folgt nun nach der Weise des Apostels die moralische oder praktische, auf die Frage: was ist es an sich? die Frage: was ist es für die Liebe? Die Liebe ist das höchste absolute Princip, durch welches das christliche Handeln bestimmt werden muß. Daß

der Apostel auch bei dieser ganz allgemeinen, den Werth der Liebe überhaupt hervorhebenden Betrachtung das λαλεῖν γλώσσαις nicht aus dem Auge verliert, ist wohl besonders aus V. 11. vgl. mit 14, 20. zu sehen. Auch diese Betrachtung soll nur dazu dienen, dem λαλεῖν γλώσσαις die Sphäre zu sichern, innerhalb welcher es sich soll bewegen dürfen. Die alle Verhältnisse des Lebens vermittelnde und ausgleichende Liebe soll ebenso sein Schutz seyn, um nicht verdrängt zu werden, als die Norm, durch die es sich selbst beschränkt. Nun erst, nachdem der Apostel den Begriff des λαλεῖν γλώσσαις objectiv bestimmt und die verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkte, unter welchen es aufgefaßt werden muß, festgestellt hat, tritt er der concreten Erscheinung desselben in der Mitte der korinthischen Gemeinde näher. Da die allgemeine, die verschiedenen Momente erwägende Betrachtung von selbst alles dasjenige hervorheben mußte, was die positive Seite des λαλεῖν γλώσσαις ausmacht, so konnte er nun auch über die negative, die nothwendige Beschränkung, welcher es unterworfen seyn muß, um so offener sich aussprechen. Es soll zwar sein eigenthümlicher Werth nicht verkannt werden, aber dieser Werth ist immer nur ein subjectiver und relativer, und es ist daher dem προφητεύειν entschieden nachzusetzen a). Indem er

a) Es kann hier gefragt werden, warum denn der Apostel das γλώσσαις λαλεῖν beinahe durchaus mit dem προφητεύειν zusammenstellt und unter den verschiedenen Charismen des Geistes gerade das προφητεύειν vorzugsweise für die Versammlungen der christlichen Gemeinde empfiehlt? Es läßt sich auch dieß nur daraus erklären, daß der Apostel vom Standpunkte des λαλεῖν γλώσσαις aus sich über die verschiedenen Geistesgaben ausspricht. Sollte an die Stelle des unerbaulichen λαλεῖν γλώσσαις ein erbaulicheres Charisma gesetzt werden, so mußte der Blick zunächst auf das προφητεύειν fallen, das, wie das λαλεῖν γλώσσαις, die Aeußerung einer momentanen Begeisterung war, aber doch das Anstößige desselben nicht hatte. Darum mußte es sich besonders für die Erbauung in den christlichen Versammlungen eignen, um die Gemüther auf höhere Weise zu ergreifen. Von den Charismen des λόγος σοφίας



das λαλεῖν γλώσσαις nur insofern fortbestehen lassen will, sofern es mit dem διερμηνεύειν verbunden ist, schreibt er ihm nur einen durch das Letztere bedingten Werth zu und verweist es aus dem Kreise der öffentlichen religiösen Versammlungen in den der Privaterbauung (V. 28. σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ). Für die gemeinsame Erbauung ist es demnach ohne einen inneren selbstständigen Werth. Ohne Grund würde man sich auf 14, 6. 18. zum Beweise dafür berufen, daß der Apostel gleichwohl eine höhere Meinung von dem Werthe des γλώσσαις λαλεῖν gehabt habe. Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob diese beiden Stellen in dem positiven Sinne zu nehmen sind, welchen ihnen die Erklärer gewöhnlich geben; der Sprachgebrauch und Zusammenhang gestattet es gar wohl, sie mehr nur hypothetisch aufzufassen: „Wenn ich auch wünsche, daß ihr alle in Glossen redet, so muß ich doch weit mehr wünschen, daß ihr prophetische Vorträge haltet." — „Wenn ich auch mehr, als ihr alle, Gott in Glossen preise (man vgl. über die Lesart Rückert z. d. St.), so will ich doch, was die Gemeine betrifft, lieber fünf Worte mit klarem Bewußtseyn sprechen" rc. [a]). Daß Paulus für sich so oft und viel von dem λαλεῖν γλώσσαις Gebrauch gemacht habe, wie die Stelle zu sagen scheint, läßt sich demnach nicht mit Sicherheit schließen. Noch weit weniger aber sollte Jemand, wenn man das in so hohem Grade limitirende Urtheil des

und des λόγος γνώσεως unterschied sich das Charisma der προφητεία dadurch, daß wie in diesem eine momentane Wirkung des Geistes hervortrat, so in jenen eine permanente Gegenwart des Geistes stattfand, wie überhaupt der Unterschied des Permanenten und Momentanen ein Hauptkriterium ist, wodurch sich die verschiedenen Charismen von einander unterscheiden.

a) Man muß sowohl V. 5. als V. 18. u. 19. die beiden Sätze zusammennehmen, so daß der erste gegen den zweiten so viel möglich zurücktritt. Der erste Satz sagt nur, was das γλώσσαις λαλεῖν an sich ist, abstract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an sich im Grunde wieder auf.

Apostels über den Werth und die Zulässigkeit des λαλεῖν γλώσσαις bedenkt, glauben können, es sey wirklich ein so außerordentliches und singuläres Wunder gewesen, wie es gewesen wäre, wenn wir es von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen zu verstehen hätten. Ausgeschlossen also hätte es der Apostel aus der Sphäre, in welcher es als Aufsehen und Staunen erregendes Wunder allein an seiner Stelle gewesen wäre, aus der Mitte der öffentlichen Versammlungen, in welchen es ja auch dieser Ansicht zufolge ursprünglich hervortrat (Ap. Gesch. K. 2.), und verwiesen hätte er es dahin, wo es, wenn es ein solches Wunder war, in seiner Ausübung als die größte Ungereimtheit erscheinen müßte! Oder sollte denn wirklich, wer im Gebet und Zwiegespräche mit Gott, der Ermahnung des Apostels zufolge (14, 28. vgl. V. 4), sich durch das γλώσσαις λαλεῖν für sich zu Hause erbaute, sich dabei verschiedener fremder Sprachen bedient haben? Mußte es doch, selbst wenn es das war, was es nach unserer Ansicht gewesen seyn muß, durch die Verordnung des Apostels, daß es zwar (in den öffentlichen Versammlungen) nicht geradezu verboten seyn soll, daß aber doch Jeder am besten daran thue, es, abgesehen von dem διερμηνεύειν, auf seine Privatandacht zu beschränken, in kurzer Zeit von selbst zum Verstummen gebracht werden a).

a) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie Rückert (zu 14, 28.) sich über die ganze Erscheinung des λαλεῖν γλώσσαις ausspricht: „Wie sich uns aus den Briefen das Bild der korinthischen Gemeinde darstellt, ist schlechthin undenkbar, daß wahre geistige Erhebung oder Ergriffenheit in ihr etwas Allgemeines gewesen sey. Es muß hier fast das Meiste bloß geistliche Ostentation, eitle Nachahmung urchristlicher Erscheinungen gewesen seyn, und Paulus, der die Gemeinde kannte und das menschliche Herz, mußte dieß auch wissen. Aber hätte er es geradezu behauptet und in Folge dessen das Glossenreden schlechthin untersagt, was würde die Folge gewesen seyn? Erstlich er hätte mit dem Unkraute auch den etwa vorhandenen Waizen ausgerottet, was er bei der Achtung für Alles, was von oben kommt, durchaus nicht wollen konnte; sodann er hätte,

So wenig wir aber, wenn wir untersuchen, was das *γλώσσαις λαλεῖν* seiner wahren Beschaffenheit nach gewesen sey, unter demselben etwas Anderes verstehen können, als das bisher Nachgewiesene, so gewiß ist doch, daß es im N. T. auch als ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen vorkommt. Hiermit wenden wir uns zu dem dritten Moment unserer Untersuchung und von der Darstellung des *γλώσσαις λαλεῖν* in dem Korintherbriefe zu der in der Apostelgeschichte. Von der Wahrheit der in meiner früheren Abhandlung entwickelten Ansicht, daß die Beschreibung der Pfingstbegebenheit (Ap. Gesch. K. 2.) zwar nur als ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen, dieses Reden selbst aber nicht als wirkliches Factum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung genommen werden kann, bin ich auch jetzt noch vollkommen überzeugt, und die verschiedenen seitdem gemachten Versuche, die frag-

aus der Ferne urtheilend, sich bei den Feindseligen bloß den nicht ganz unverdienten Vorwurf zugezogen, ohne gründliche Kenntniß des wahren Sachbestandes — wer mag selbst als Augenzeuge bei Erscheinungen dieser Art ein vollgültiges Urtheil fällen, was echt sey und was nicht? — ein voreiliges Erkenntniß auszusprechen, er hätte so nur den Geist des Widerspruchs geweckt, und wohl möchte nur das Gegentheil von seiner Anordnung eingetreten und die Spannung zwischen ihm und der Gemeinde vermehrt worden seyn. Jetzt läßt er die Sache selbst in ihren Ehren, urtheilt gar nicht über das, was echt oder unecht sey, disputirt nicht, eifert nicht, sondern trifft Anordnungen, deren Zweckmäßigkeit der Widerwilligste nicht leugnen konnte, und führt Beschränkungen ein, bei denen die Ostentation ihre Rechnung gar nicht fand und daher gewiß in Kurzem aufhörte, was aber probehaltig war, eine Gewähr ungekränkter Fortdauer erhielt, fürwahr er konnte nicht zweckmäßiger verfahren, als er gethan." Wie viel Wahres dieses nüchterne und besonnene Urtheil enthält, das bei Rückert um so unparteiischer und unbefangener erscheint, da er am Ende doch wieder auf das Resultat zurückkommt, auch bei Paulus sey die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen, muß wohl Jeder zugestehen, der sich aus den Zügen, mit welchen sich uns die korinthische Gemeinde in den Briefen des Apostels darstellt, ein klares Bild ihres Zustandes zu entwerfen weiß.

liche Erscheinung anders aufzufassen, haben mich in dieser Ueberzeugung nur um so mehr bestärkt a). Der schon oben gemachten Bemerkung zufolge zerfallen die verschiedenen von der meinigen abweichenden, überall nichts als historische Wirklichkeit voraussetzenden Ansichten in zwei Klassen: 1) in solche, die zwar darin mit mir einverstanden sind, daß das Sprachenwunder der ältern gewöhnlichen Ansicht etwas völlig Undenkbares sey, aber darum auch ein solches in der Erzählung der Apostelgeschichte nicht annehmen zu müssen glauben, und 2) in solche, welche zwar mit mir das λαλεῖν γλώσσαις in der Apostelgeschichte nur von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen verstehen können, aber eben darum auch an dem Wunder, das dabei vorausgesetzt werden muß, keinen Anstoß nehmen. Je größer die Schwierigkeiten sind, in welche man sich auf dem einen, wie auf dem anderen Wege verwickelt, desto mehr wird man zu der allein übrig bleibenden Lösung der vorliegenden Frage hingedrängt. Kommen die ersteren mit dem klaren Sinne der Textesworte in einen unleugbaren Widerstreit, so können die letzteren über das Denkbare der Sache keine genügende Auskunft geben. Beides an den hierher gehörenden Untersuchungen, soweit es nöthig ist, nachzuweisen, gehört zu dem Zwecke dieser Abhandlung.

Den erstern der beiden Wege hat Hr. Dr. Steudel im Gegensatze gegen meine Abhandlung in dem dieselbe be-

a) Wenn Schulz (S. 44.) bezweifelt, ob mir selbst bei Abfassung meiner frühern Abhandlung ein wahrhaft anschauliches Bild von der eigentlichen Thatsache, wonach die Frage sey, gegenwärtig gewesen sey, indem meine Vorstellung nicht erkennen lasse, was die menschlichen Zungen in Zungen des Geistes umgewandelt und worin die Umwandlung bestanden habe, so geht doch gewiß aus jener Abhandlung klar genug hervor, daß ich an keine factische, sondern nur an eine mythisch-bildliche Umwandlung gedacht habe.

gleitenden Nachtrag a) eingeschlagen, in welchem folgender Versuch gemacht wird, der Annahme „eines Schaustücks der Neugierde, dergleichen das Sprechen in einer Menge von Sprachen wäre", zu entgehen: „Das λαλεῖν γλώσσαις bestand in der Anregung, aus der innersten Tiefe des Gemüths die dem Christenthume entsprechenden Gefühle in hoch und warm begeisterter Rede auszusprechen. Die (Ap. Gesch. 2) herbeigezogene Menge, welche aus Menschen von den entlegensten Gegenden der Erde bestand, gerieth in die größte Bewegung, weil Jeder vernahm, wie die Jünger Jesu in der ihm eigenen, gleichsam heimisch ihn ansprechenden Redeweise sprachen. Betroffen und voll Verwunderung sagten sie zu einander: Sind die, so da reden, doch lauter Galiläer! Wie hören denn wir, die wir hier aus den entlegensten Gegenden und bei großer Verschiedenheit der Verhältnisse und Stufen der Gotteserkenntniß zusammengetroffen sind, die preiswürdigen Thaten Gottes sie aussprechen, Jeder in der eigenen Redeweise, in welcher wir geboren sind, mit unseren Zungen? Es ist nichts Anderes, als was, aus welchen Landen wir hergekommen seyn mögen, uns aufs innigste zusagt, uns recht aus der Seele gesprochen hören wir die Großthaten Gottes uns verkündigen." Der Grund der Verwunderung soll darin zu suchen seyn, daß sich die Fremden von den Galiläern, den Anhängern des der Meinung nach verunglückten Stifters einer neuen Religion, aus deren Munde sie ganz unerhörte Dinge, Fremdes, von ihren Ansichten Abweichendes zu vernehmen vermutheten, zu ihrer Ueberraschung auf eine ganz traute, heimische Weise angesprochen fühlten. Es ist wiederholt schon von Anderen b) darauf

a) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830. 2. H. S. 133 f. Vgl. Jahrg. 1831. 2. H. S. 129 f. Gegenbemerkungen aus Anlaß der exegetischen Studien vom Diac. Scholl in Ulm in Klaiber's Studien der evang. Geistlichkeit Wirtembergs Bd. 3. H. 1. S. 168 f.

b) Vgl. Scholl, a. a. O. Bäumlein, in der oben genannten Abhandlung S. 51 f. Strauß, Streitschriften H. 1. 1837. S. 155 f.

aufmerksam gemacht worden, welche unübersteigliche Schwierigkeiten sich dieser Erklärung, die im Wesentlichen mit der herder'schen zusammentrifft, entgegenstellen. Die Worte (V. 6. 8. 11): τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν — ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις können unmöglich auf den Inhalt des Gesprochenen, sondern nur auf die Sprache als solche gehen. Es ist gegen den Sprachgebrauch, das Wort διάλεκτος in der Bedeutung „Ansprache" zu nehmen, Sprachweise ist διάλεκτος allerdings, aber nur im eigentlichen Sinne, nicht Gefühls- und Vorstellungsweise, wie es hier genommen werden müßte; auch in der aus Plato's Symp. c. 23. angeführten Stelle heißt es nur Gespräch, Rede, als Mittel des Verkehrs. Wäre es in uneigentlichem Sinne zu nehmen, so sollte man doch zum wenigsten erwarten, daß der Schriftsteller, welcher zuvor (V. 2. u. 3) so genau sein ὥσπερ u. ὡσεὶ setzt, hier noch weit weniger zur Verhütung eines so nahe liegenden Mißverständnisses den gleichen Beisatz weggelassen haben werde. Und in welcher Absicht soll denn, wenn hier nicht an ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen zu denken ist, die Völkeraufzählung (V. 9 — 11) gemacht seyn? Die Anwesenden sollen zwar nicht mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Sprachen aufgeführt seyn, sondern wie nach der entfernten Lage des Vaterlandes, so auch nach der Abweichung in religiöser Hinsicht (Juden und Proselyten). Allein, wie mit Recht dagegen bemerkt worden ist, das unter einer so überwiegenden Mehrzahl von Worten, die sich auf nationale und provinzielle Unterschiede beziehen, stehende Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι kann nicht beweisen, daß die ganze Aufzählung nach den religiösen Differenzen angelegt sey, welche zudem, den Christen gegenüber, zwischen Juden und Proselyten und wieder zwischen den Anhängern der mosaischen Religion in den verschiedenen Ländern kaum in Betracht kamen, vielmehr sind nur, um die Mannichfaltigkeit des Völkerkata-

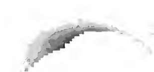
logs zu vermehren, alle zuvor genannten Nationen wieder jede in ihre zwei hier in Betracht kommenden Theile, wirkliche Juden und Proselyten, zerlegt. Auch das Wort *Γαλιλαῖοι* kann daher dieser Reihe von Völker- und Ländernamen gegenüber nur die Landschaft mit Rücksicht auf die Sprache bedeuten. Wie die fragliche Erklärung sich mit dem Texte und dem Sprachgebrauche nicht vereinigen läßt, so gibt sie auch in Hinsicht der Sache keine befriedigende Vorstellung. In dem von den Jüngern Gesprochenen soll Jeder seine eigenen, ihm längst vertrauten Gedanken und Empfindungen erkannt haben. Um dieß begreiflicher zu machen, wird bemerkt: diese Sprachweisen, obgleich bisher nicht vernommen, haben doch das Tiefste des inneren religiösen Bewußtseyns so ansprechen können, daß das bisher so nicht Gehörte doch eben damit als das dem innersten eigensten Gefühle Zusagende auffiel, und demnach das Gepräge der *ἰδία διάλεκτος* gewann. Das sey ja wirklich Vorzug des Christenthums gewesen, daß es eben als die menschlichste wie göttliche Religion im innersten Wesen des Menschen sich als wahr, als die echte Lösung jedes längst gefühlten geistigen Bedürfnisses, mithin als innig verwandt, obgleich zuvor ungekannt ankündige. Die Anregung sey eine bisher nicht vorgekommene, neue gewesen, aber ihre Darlegung habe im Gemüthe der frommen Juden als das ihnen Verwandteste, Eigenste wiedergeklungen. Aber eben dieß ist es, was sich in keine klare Begriffseinheit vereinigen läßt, auf der einen Seite das nie Vorgekommene, Unerhörte, auf der anderen das so Bekannte und Vertraute, jenes ebenso seltsam durch *ἕτεραι γλῶσσαι*, wie dieses durch *ἡμέτεραι γλῶσσαι* ausgedrückt. Was sollen wir uns denn als den Inhalt des von den Versammelten Gesprochenen denken? „Es waren", wird gesagt (Jahrg. 1831. H. 2. S. 131), „die im A. T. niedergelegten, dem tiefsten Grunde der Juden vielleicht bisher mit weniger deutlichem Bewußtseyn eingeprägten Ideen, welche

mit ganz neuer, ungewohnter Begeisterung ihnen vor die Seele geführt wurden, über welche Form des Vorgeführtwerdens sie als über eine neue staunten, zugleich aber darüber, daß ja eben das ihnen hier gegeben werde, was den Inhalt der von jeher in sich aufgenommenen Wahrheiten ausmache." Wenn aber doch der Inhalt in jedem Falle die μεγαλεῖα τοῦ ϑεοῦ waren, wie ist es möglich, dieselben nur auf dem Boden der alttestamentlichen Religionsgeschichte zu suchen? Wie hätte eine christliche Versammlung jener Zeit bei diesen μεγαλεῖα nicht ganz besonders an die große Thatsache der Auferstehung Jesu denken sollen. Da aber die Auferstehung das Leiden und Sterben voraussetzt, so werden wir nun sogleich auch daran erinnert, wie schwer es auch den religiösen Juden wurde, sich in die Idee eines leidenden und sterbenden Messias hineinzufinden, und wie geringes Gewicht in dieser Beziehung auch auf die Vermittelung des A. T. gelegt werden kann, da eine solche Vermittelung immer voraussetzt, daß sich das Bewußtseyn zuvor schon mit dem Vermittelten befreundet hat. Wie unwahrscheinlich ist es daher, daß Vorstellungen dieser Art hier als solche dargestellt werden sollen, die den Fremden, die sie hörten, als angeborene und anerzogene erschienen. Wie soll also der Widerspruch ausgeglichen werden, wenn auf der einen Seite das religiöse Bewußtseyn vor einem Wunder sich sträubt, das nur ein Schaustück der Neugierde wäre, auf der anderen aber auch der klare Sinn der Texteswortе die Gewalt nicht ertragen kann, die ihm angethan wird?

Wie nahe man unwillkürlich zu dem allein sich darbietenden Wege hingetrieben wird, ja sogar auf ihm sich schon befindet, wenn man es auch sich nicht gestehen will, zeigt uns die der steudel'schen zunächst stehende schulz'sche Erklärung. Wir haben schon gesehen, was Schulz unter dem λαλεῖν γλώσσαις versteht. Dasselbe Jauchzen und Lobsingen, das es in der korinthischen Gemeinde gewesen seyn

soll, soll es auch bei der Pfingstbegebenheit gewesen seyn. Bei dieser Auffassung sollen alle Schwierigkeiten verschwinden. „Lasse man“, sagt Schulz (a. a. O.), „für das Wort διάλεκτος die Bedeutung Redeweise, mündlich laute Mittheilung, insofern Mundart im Allgemeinen, auch Ap. Gesch. 2, 6. 8. 11 gelten, anstatt viele von einander durchaus verschiedene Sprachen vorauszusetzen, und halte man daneben dieses fest, daß Befremden und Verwunderung bei der herzugelaufenen Menge (V. 6. 7) hauptsächlich dadurch erregt worden, daß ungebildete, unberedte Galiläer (solche bloß glaubte man vor sich zu sehen) im Zustande religiöser Begeisterung wie Propheten sich hören ließen (vgl. 4, 13. Joh. 1, 46 f. 7, 41. 52: ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται), so gestatten die verschiedenen Texte des Paulus und Lukas eine und dieselbe Auffassung und vertragen eine im Wesentlichen harmonische Erklärung.“ Die Hauptstelle (Ap. Gesch. 2) wird daher so erklärt: „Die Menge kam zusammen und gerieth in Erstaunen, dieweil sie Jedweder in seiner besonderen Mundart (Art des Gottlobsingens) jene in Begeisterung laut werden hörte. Sie geriethen aber Alle ins höchste Erstaunen und sprachen in Verwunderung zu einander: Sind denn nicht diese Leute, welche sich da gottbegeistert laut vernehmen lassen, Galiläer? Wie hören wir sie nun ein Jeder in unserer besonderen Mundart (Ton- und Redeweise), in der wir geboren sind? — wir hören sie mit unseren Jubelweisen die Wunder Gottes verkündigen.“ Schon hier scheint sich dasselbe wichtige Bedenken auch gegen diese Erklärung zu erheben, wie gegen die steudel'sche, indem das Wort διάλεκτος zwar eine besondere Mundart bedeuten soll, unter derselben aber nicht ein Dialekt im gewöhnlichen Sinne, als Sprache, sondern eine besondere Art des Gottlobsingens verstanden wird. Der Grund der Verwunderung liegt demnach auch nach dieser Erklärung nicht in dem Formellen dessen, was man hörte, sondern dem Materiellen (den Lobgesängen), und

die Rechtfertigung dieser Erklärung aus dem Sprachgebrauche liegt nur in der Zweideutigkeit, mit welcher dem Worte Mundart, als Sprache oder Rede überhaupt, die specielle Bedeutung des Jauchzens und Lobsingens, des Lautwerdens der Sprache oder Rede in einer bestimmten Form und mit einem bestimmten Inhalt untergelegt wird. Auch in Hinsicht der Sache begegnet uns daher hier wieder dieselbe Schwierigkeit, und es fragt sich daher, wie können die γλῶσσαι, welche vernommen wurden, also die Mundarten in dem angegebenen Sinne sowohl ἕτεραι als ἡμέτεραι genannt werden? Hierüber erklärt sich Schulz (S. 140; vgl. 148 f.) auf folgende Weise: „War man sich einer neuen Art von Beseligung, dergleichen bis dahin noch nie Jemand gewürdigt worden sey oder empfunden habe, nämlich der messianischen, bewußt, so liegt es im Wesen der Sache, daß sich dafür auch neue Darstellungsformen, mit anderen Worten neue Zeichen und eine neue Sprache der wonnevollen neuen Begeisterung hervorthun, zum mindesten die schon vorhandenen verhältnißmäßig steigern mußten. — Hatte sich alles frühere gottbegeisterte Lobsingen lediglich auf Jehova und seine wundervollen Großthaten bezogen und bald den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bald den gewaltigen Erretter seines Volkes aus Unglück und Gefahren, aus der ägyptischen Knechtschaft, den mächtigen Besieger aller Feinde Israels, überhaupt den Gott der Väter mit allen Segnungen, welche er durch Abraham, Moses, David u. A. fort und fort diesem seinem Volke erwiesen, verherrlicht, so pries nunmehr der exaltirte Christenjubel die göttliche Liebe und Gnade in der Erfüllung der messianischen Hoffnungen und zugleich den Messias selbst in Verbindung mit dem durch ihn verliehenen neuen Lebensgeiste, zusammt allen glänzenden Aussichten, welche dieser in die Zukunft neu eröffnete und verbürgte. Je nach dieser Verschiedenheit des Standpunktes mochte sich auch die neuchristliche Gottlob-



preisung in mehr oder weniger von den früheren abweichenden Formen und Formeln aussprechen." Dieß wäre demnach die Deutung der ἕτεραι γλῶσσαι, wie verhalten sich aber dazu die ἡμέτεραι γλῶσσαι, durch welche die Verwunderung, die erklärt werden soll, ebenso bedingt ist, wie durch jene. Ueber diesen Punkt, welchen doch die zuvor angeführte Uebersetzung noch keineswegs klar macht, finde ich in der schulz'schen Abhandlung nicht einmal die Auskunft gegeben, welche die steudel'sche gibt. Unter der (V. 6) zusammenlaufenden Menge mögen allerdings, wie (S. 185) bemerkt wird, die (V. 5) gleichsam zuvor angekündigten frommen Juden aus dem Auslande, also Hellenisten, verstanden seyn, aber sind denn fromme Juden als solche auch Christen? Sie werden ja von den versammelten Jüngern ausdrücklich unterschieden. Wie können sie demnach die neuchristliche Gottlobpreisung, die sie aus dem Munde dieser Jünger vernahmen, als eine solche erkannt haben, mit welcher sie von Kindheit an vertraut waren? Wie ineinanderfließend müßte bei dieser Voraussetzung das Jüdische und Christliche gedacht werden? Es ist hier eine auffallende Lücke in der schulz'schen Erklärung und eben darum auch die Ursache der Verwunderung, um die es sich handelt, noch nicht ins Licht gesetzt. Schulz sieht sich daher selbst genöthigt, neben jenen Gottlobpreisungen noch etwas Anderes zu Hülfe zu nehmen. Fast gleichgültig, wird (S. 149) bemerkt, erscheine zwar die Frage, ob verschiedene und welche Sprachen in Anwendung gekommen seyen, daran sey jedoch nicht zu zweifeln, daß die bis dahin für Gebet und Andacht in Absicht auf die gottesdienstliche Sprache bei den Juden geltende Schranke von den christlichen Enthusiasten unbedenklich durchbrochen worden, um auch hierdurch die völligste Freiheit und Allgemeinheit des neuen Lebensprincipes zu beurkunden. Lasse doch die Darstellung des Lukas (Ap. Gesch. 2) den Zweck, so etwas anzudeuten, kaum verkennen. Die zusammengelaufene Volksmenge in Jerusalem

setze voraus, daß die in Begeisterung lobsingende Christenversammlung aus lauter Galiläern bestehe, und erstaune nun zuerst darüber, daß diese ungebildeten Galiläer zu prophetischem Enthusiasmus hingerissen worden seyen, dann aber auch, daß sie sich in der gemeinüblichen Weltsprache, nämlich der griechischen, in ihren verschiedenen Provinzialmundarten und in den darin gebräuchlichen Lobgesangsweisen vernehmen lassen. Hier wird demnach doch wieder die Sprache hereingezogen. Wenn aber die Sprache, wenn auch nicht der einzige, doch gewiß nicht der unbedeutendste Grund der Verwunderung war, wie kann unmittelbar zuvor die Frage, welche Sprache bei dem γλώσσαις λαλεῖν in Anwendung kam, für eine fast gleichgültige erklärt werden? Und wenn die Sprache, die man vernahm, die griechische war, wie kann hieraus (abgesehen davon, daß die Erzählung hierüber ohnedieß nicht die geringste Andeutung gibt) die Verwunderung der Anwesenden auch nur theilweise erklärt werden, da ja nach den von Schulz selbst gegebenen Notizen die griechische Sprache in Palästina allgemein gebräuchlich und ohne Zweifel auch vom religiösen Gebrauche nicht ausgeschlossen war? Geschieht es nicht aus diesem Grunde, daß Schulz auch noch dieß besonders hervorhebt, die Jünger haben sich nicht bloß in der griechischen Sprache, sondern auch in ihren verschiedenen Provinzialmundarten vernehmen lassen, es seyen nicht bloß ungebildete, unberedte, solcher Begeisterung nicht fähige Galiläer gewesen, unter 120 Versammelten haben sich auch so manche Nichtgaliläer befunden? Wenn nun auch wieder erinnert wird, augenscheinlich sey es dem Verfasser bei seiner Aufzählung nicht sowohl auf eine Summe von besonderen Sprachidiomen, als auf die Menge verschiedener Nationen und Arten von Menschen angekommen, denen insgesammt des heiligen Gottesgeistes Feuerkraft sey mitgetheilt worden, so ist es, sobald die Sprache oder die Dialekte auch nur als eines der Momente der Verwunde-

rung anerkannt sind, schlechthin unmöglich, die ganze Darstellung der Sache von etwas Anderem zu verstehen, als von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen. Gerade dasjenige also, was in der schulz'schen Untersuchung am entschiedensten und mit den überzeugendsten Gründen bestritten wird, würde nun doch wieder, wenn auch in einer anderen Form, aber doch nur in einer solchen, welche gleichfalls längst als eine widerlegte angesehen wird, in die Erklärung aufgenommen. Die Versammelten würden zwar nicht in verschiedenen auf übernatürliche Weise ihnen inspirirten fremden Sprachen, aber doch in ihren verschiedenen Landesdialekten gesprochen haben, und die Frage entsteht auch jetzt wieder, wie die ἡμέτεραι γλῶσσαι zugleich ἕτεραι seyn können, wogegen die Berufung auf die neu und anders, als sonst, sich aussprechende Weise der Gottlobpreisung nicht ausreicht, da ein solches Abspringen von dem Einem auf das Andere nicht möglich ist, und von selbst erhellt, daß die Sprachen nur in demselben Sinne, in welchem sie ἡμέτεραι waren, auch ἕτεραι gewesen seyn können. Es läßt sich offenbar nur aus der unwillkürlichen Anerkennung aller dieser Schwierigkeiten erklären, daß der Verfasser der Abhandlung, von welcher hier die Rede ist, noch eine neue Aushülfe bereit hat, um das immer wieder sich eindringende Reden in einer Mehrheit von Sprachen oder Dialekten hinwegzuräumen. „An sich sey es", wird behauptet (S. 58), „möglich, daß uns bei Lukas (Ap. Gesch. 2) eine schon modificirte Vorstellung, d. h. ein nicht sowohl auf genaue Darlegung der ursprünglichen Thatsache in allen Einzelnheiten ihres Verlaufs ausgehender, streng historischer Bericht, als vielmehr nur des Erzählers eigene, die auf seinem Standorte mögliche oder angemessen erschienene Auffassungsweise entgegenkäme, wie denn kundige Ausleger darüber längst einig seyen, daß sich gerade in dieses Evangelisten Erzählungen von Begebenheiten, welche ein Menschenalter früher vorgefallen waren,

häufig seine eigene Ansicht eingemischt habe und der historische Stoff eben dieser eigenthümlichen Ansicht des Verfassers anbequemt oder dienstbar gemacht worden sey. — So nehmen denn mehrere neuere Ausleger auch Ap. Gesch. 2. eine unrichtige Auffassung des beschriebenen Factums und eine daraus entstandene ungenaue Darstellung des Vorganges an, welchem durch die Tradition ein verändertes Gepräge aufgedrückt worden sey, wie solches schon in der ganz dichterisch und rhetorisch gehaltenen Form dieses Abschnittes sich kund gebe, welche den Leser allerdings zu keiner deutlichen Vorstellung gelangen lasse." Was hier mehr noch problematisch vorangestellt ist, wird sodann als entschiedene Ueberzeugung ausgesprochen (S. 86): „Wer sich das Alles (was zuvor über die in Palästina gangbaren Sprachen gesagt worden ist) vergegenwärtige und dann zur genauern Erwägung des Textes (Ap. Gesch. 2) fortschreite, werde in der Aufzählung der Völkerschaften, vor welchen und in deren Mundart die begeisterte Christenversammlung sich nach Lukas soll haben vernehmen lassen, nicht sowohl einen auf factischem Grunde beruhenden, streng historischen, wörtlich fest zu haltenden Bericht erkennen, als vielmehr eine oratorische, keiner festen Ordnung folgende Beispielsanführung von einer Anzahl der verschiedensten Provinzen aller Himmelsgegenden, in denen sich Juden und Judengenossen befanden, welche zur Festzeit in Jerusalem gegenwärtig, hier jene Begeisterten in ihrer eigenen beim Gottesdienste gewohnten Redeweise a) laut werden gehört hatten, eine willkürlich ausmalende Enumeration, dergleichen wir im N. T., besonders in Pauli Briefen viele finden, zur Verstärkung, Ausschmückung, Steigerung des Effects, wie wahrscheinlich auch im vorliegenden Falle nach Absicht

a) Demnach kann dieselbe auch nicht eine erst damals durchbrochene Schranke gewesen seyn, wie an einem andern Orte behauptet wird (s. oben.).

des Lukas. Zu solchen Gedanken müsse schon das unter diesen fremden Nationen mitteninne genannte Judäa Jeden hintreiben." Was ist dieß demnach anders, als die Anerkennung der Nothwendigkeit, die Erzählung und Darstellung von dem Factum selbst zu trennen und beide so auseinander zu halten, daß alles Wunderbare und Unbegreifliche nur auf dem Uebergange von dem Einen zum Andern liegt? Ob wir nun diese Umgestaltung des ursprünglichen Factums nur der poetischen und rhetorischen Auffassungsweise des Schriftstellers zuschreiben oder annehmen, er habe eine solche auf dem Wege der Tradition sich bildende Gestalt der Pfingstbegebenheit wenigstens in ihren Hauptzügen schon vorgefunden, ist an sich in Hinsicht der Zulässigkeit des Grundsatzes, um welche es sich hier zunächst handelt, gleichgültig, unstreitig aber konnte das Letztere ebenso gut stattfinden, als das Erstere, und wenn man bedenkt, wie leicht eine solche Umgestaltung bei einer ursprünglich nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung sich fortbewegenden, die Gemüther mit lebendigem Interesse ergreifenden Begebenheit geschehen konnte, und daß der Schriftsteller nur unter der Voraussetzung einer solchen unabhängig von ihm vorhandenen, absichtslos entstandenen traditionellen Sage gegen den Verdacht einer seine Glaubwürdigkeit in zu hohem Grade beeinträchtigenden Willkür sicher gestellt werden kann, so ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit nur auf dieser Seite. Wie sehr wird nun aber dadurch der ganze Stand der Sache verändert? Was hindert denn, wird einmal so viel zugegeben, anzunehmen, die geschehene Umgestaltung des ursprünglich Factischen bestehe eben darin, daß geglaubt wurde, die Versammelten haben, wie die Worte des Textes unleugbar ihrem nächsten und natürlichsten Sinne nach sagen, in verschiedenen fremden Sprachen gesprochen? Alle Schwierigkeiten, deren sich so viele gegen ein solches Sprachenwunder aufführen lassen, beruhen ja nur auf der Ver-

aussetzung eines wirklichen Factums; bei einer nur in der Vorstellung und Tradition existirenden Begebenheit fallen sie von selbst hinweg. Warum soll also den Worten des Textes der einfache und natürliche Sinn, welchen sie bei einer unbefangenen Auffassung offenbar haben, nicht gelassen werden? Auf welchem andern Grunde könnte denn in einem Falle, wie der vorliegende ist, die für nothwendig erachtete Unterscheidung des Factums und der Relation beruhen, als darauf, daß man auf der einen Seite nicht genöthigt ist, den Worten einen Sinn aufzudringen, welchen sie nicht haben, und auf der andern doch auch nicht als wirklich geschehen voraussetzen muß, was mit den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit und Denkbarkeit in einen zu großen Widerspruch kommt? Macht man aber von diesen beiden Vortheilen, ungeachtet der Anerkennung, daß Relation und Factum auseinander gehalten werden müssen, keinen Gebrauch, so ist leicht zu sehen, daß es der ganzen auf diesem Wege sich ergebenden Vorstellung nur um so mehr an Einheit und Haltung fehlen muß. Man macht sich aufs Neue die fruchtlose Mühe, den Worten des Textes einen Sinn aufzudringen, welchen sie nicht zulassen, und entzieht doch zugleich demjenigen, was man als das Wahrscheinlichere im Texte finden will, seinen nothwendigen Stützpunkt, indem man Relation und Factum in ein Verhältniß setzt, das uns über den ursprünglichen Thatbestand im Ungewissen läßt.

Wie die schulz'sche Erklärung, was besonders das Wort διάλεκτος betrifft, die von Hrn. D. Steudel gegebene am nächsten berührt, so stimmt, wie auch von Schulz selbst anerkannt wird, die neander'sche a) mit der schulz'schen in mehreren Hauptpunkten so genau überein, daß ich ihr hier ihre Stelle anweisen zu müssen

a) Gesch. der Pfl. u. Leit. der christl. Kirche durch die Apostel. Bd. I. S. 11 f.

glaube. Auch Neander erklärt sich sehr entschieden gegen die Vorstellung einer übernatürlichen Sprachengabe und mißbilligt es, daß man dem natürlichen Gesetze der Auslegung zuwider nach der dunkleren Stelle der Apostelgeschichte die übrigen deutlicheren erklärt habe. Offenbar werde im ersten Korintherbriefe ein nicht allgemein verständlicher Vortrag aus einem ekstatischen Gemüthszustande in einem höhern, über die Sprache der gewöhnlichen Mittheilung sich erhebenden Schwunge der Rede bezeichnet. Ebenso wenig können die beiden Stellen der Ap. Gesch. 10, 46. 19, 6. von einem Reden in fremden Sprachen verstanden werden. „Wie sollte es sich denken lassen, daß Menschen in der ersten Glut der Bekehrung, zuerst ergriffen von der Macht der christlichen Begeisterung, statt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebsten in der Muttersprache auszudrücken, an einem solchen, in diesem Falle bloß epideiktischen Wunder hätten Gefallen finden können, oder es hätte die Wirkung der ersten christlichen Begeisterung seyn müssen, daß sie wie blinde Werkzeuge von einer magischen Macht gegen ihren Willen fortgerissen wurden, sich einer andern Sprache als derjenigen zu bedienen, welche ihnen in diesem Gemüthszustande zum Ausdruck ihrer Gefühle am meisten zusagen mußte. Beides gewiß etwas dem Geiste des Evangeliums durchaus Widerstreitendes, wie sich auch in der ersten Geschichte des Christenthums nichts Aehnliches nachweisen läßt. Solche Erscheinungen wären in diesen Fällen recht eigentlich dazu geeignet gewesen, von dem, was das Wesen der Bekehrung ist, die Gemüther abzuziehen und nur unchristlicher Eitelkeit Nahrung zu geben." So unwürdig des Christenthums wäre demnach auch nach Neander's Ansicht die Voraussetzung eines solchen Sprachenwunders. Was nun aber die Sache selbst betrifft, so stimmt Neander mit der von mir in meiner frühern Abhandlung entwickelten Ansicht auf eine

Weise überein, die ich noch immer als ihre schönste Bestätigung und Empfehlung betrachte. Auch Neander glaubt daher, das λαλεῖν γλώσσαις seinem wesentlichen Begriffe nach nur von dem Aussprechen des Neuen, von dem das Gemüth ergriffen worden, in einer neuen Sprache christlicher Begeisterung verstehen zu können. Die Hauptfrage aber ist, wie sich diese Vorstellung mit den Worten der Erzählung vereinigen läßt. In dieser Hinsicht neigt sich auch Neander zu der Annahme hin, daß Relation und Factum getrennt werden müssen. Es erhelle leicht, wird (S. 16.) bemerkt, daß wir hier nicht buchstäblich die Form des Ausdruckes haben, deren sich jene Leute bedient haben. Wir können unmöglich bei allen einzelnen hier angeführten Völkern an verschiedene Sprachen denken, da unter den meisten das Griechische damals größtentheils besser verstanden worden sey, als die alte Landessprache, der Schriftsteller habe daher selbst nicht die Absicht haben können, lauter verschiedene Sprachen hier zu bezeichnen. Allein zu weit will auch Neander Relation und Factum nicht auseinander gehen lassen, und wenn man schon glaubt, das seltsame Reden aus der Stelle entfernt zu sehen, wird es doch wieder auf einem Seitenwege in sie zurückgeführt. Man habe zwar alle Jünger mit dem Namen Galiläer bezeichnet, aber daraus auch wieder geschlossen, daß sie alle Galiläer seyen. Es haben sich aber unter den sogenannten Galiläern auch solche befinden können, deren Muttersprache nicht der galiläische Dialekt war, und die nun das, wovon ihr Herz voll war, in ihrer Muttersprache auszusprechen sich gedrungen fühlten. Und es habe auch geschehen können, daß Leute aus dem Grenzvolke der Galiläer fremde Sprachen gelernt hatten, welche sie nun benutzten, um von den Fremden desto besser verstanden zu werden a). So wäre demnach

a) Noch weiter ausgedehnt hat dieß Meyer, Krit.=exeg. Comm. über das N. T. Ap. Gesch. 1835. S. 33: „Die Versammel=

das Reden Einzelner in fremden Sprachen hier nur etwas Zufälliges, nicht das eigenthümliche Merkmal der neuen Geistessprache gewesen. Wie sollte es aber nach der ganzen Darstellung des Schriftstellers als etwas bloß Zufälliges angesehen werden können? Wurde wirklich, wie vorausgesetzt wird, in fremden Sprachen gesprochen, und können demnach diejenigen Ausdrücke, die zunächst nur in diesem Sinne genommen werden können, nicht von der Sprache der christlichen Begeisterung, sondern nur von einem Reden in fremden Sprachen verstanden werden, so kann nur dieses Reden als die Haupthandlung der ganzen geschilderten Scene angesehen werden, auf welche der

ten waren Galiläer, d. i. nicht gerade lauter geborne Galiläer, sondern zum Theil auch solche, deren Wohnland bloß Galiläa war. Da aber Galiläa wegen seines lebhaften Handels sehr viel mit fremden Nationen conversirte und deßhalb viele Fremde sich daselbst angesiedelt hatten, so ist es eine sehr natürliche Annahme, daß auch von jenen Versammelten, deren Menge wegen des Pfingstfestes sehr bedeutend und meist aus galiläischen Festpilgern bestehend zu denken ist, ein beträchtlicher Theil aus solchen gebornen Ausländern bestand." Wie wenn das Christenthum, dessen Anhänger damals eine Gesellschaft von 120 Mitgliedern ausmachten (Ap. Gesch. 1, 15), schon damals so weit verbreitet gewesen wäre! Ueberhaupt ist die ganze meyer'sche Ansicht ein merkwürdiger Beweis von Haltungslosigkeit. Zuerst wird die Infusion fremder Sprachfertigkeit für etwas logisch Unmögliches erklärt, hierauf die Annahme eines Mythus verworfen (wozu kein Recht vorliege, weil das Factum selbst, unabhängig von der Ansicht des Lukas aufgefaßt, den pragmatischen Charakter der Historie (?) durchaus nicht verletze), nachher aber, ungeachtet die ἕτεραι γλῶσσαι natürlich erklärt werden, doch wieder zu Hülfe genommen in der Behauptung: „da die christliche Urzeit den ersten Effect des πνεῦμα ἅγιον in möglichst wunderbarem Lichte zu schauen geneigt war: so abstrahirte man von der wohl auch größtentheils unbekannten Herkunft der Redenden und betrachtete sie schlechthin als Galiläer, denen also die fremden Sprachen vorher unbekannt gewesen und nun vom πνεῦμα ἅγιον repentin suggerirt seyn mußten."

Verfasser recht absichtlich die Aufmerksamkeit hinlenken will. Wäre auch dieß nur für zufällig zu halten, so müßte ja der Verfasser selbst über das Factische der Sache im Irrthume gewesen seyn. Ich übersehe hierbei keineswegs die Bemerkung Neander's, daß er diese Lösung der Schwierigkeit als bloße Vermuthung aufstelle und sie keineswegs mit dem Grade der Zuversicht ausspreche, mit welcher er seine Ansicht von der Sprachengabe überhaupt entwickelt habe. Allein je problematischer die Sache ist, desto weniger ist die Schwierigkeit gelöst, und wenn jene Ansicht von der Sprachengabe zwar als eine hinlänglich begründete betrachtet, das Reden in fremden Sprachen aber zwar zugegeben, jedoch auf eine dem klaren Sinne der Textesworte widerstreitende Weise angenommen wird, was bleibt anders übrig, als Factum und Relation in eine Weite auseinandergehen zu lassen, die nur durch die vermittelnde Tradition ausgefüllt werden kann?

In die zweite Klasse der Interpreten, nämlich derjenigen, welche die Stelle der Apostelgeschichte nur von einer übernatürlichen Sprachengabe verstehen und darum auch an der Realität der Sache nicht zweifeln, gehören Bäumlein in der schon genannten Abhandlung, Rückert, Billroth, Olshausen in ihren Commentaren. Mit der Realität der Sache müssen sie sich demnach auch zur Annahme des von den Interpreten der ersten Klasse so entschieden verworfenen und des Christenthums für unwürdig erklärten Wunders verstehen. Es geschieht dieß auch, obgleich auf verschiedene Weise und nicht ohne einige Zeichen des innerlich Unbefriedigenden dieser Ansicht. Sehr unbefangen gesteht Bäumlein, daß ihm nach sorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider nur diejenige Interpretation exegetisch begründet scheine, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkenne. Sein Bestreben ist daher zugleich darauf gerichtet, die von den Interpreten der ersten Klasse erhobenen Einwürfe zu beantwor-

ten. Mehrere derselben sollen schon dadurch beseitigt werden, daß es für eine ungegründete Supposition erklärt wird, als habe das *γλώσσαις λαλεῖν* tüchtig machen sollen, Völkern von fremder Sprache das Evangelium zu verkündigen, und überhaupt die Sprechenden bei dem *γλώσσαις λαλεῖν* einen Zweck beabsichtigt (S. 91). Gegen die Einwendung Neander's, daß das Reden in fremden, den Jüngern zuvor ganz unbekannten Sprachen doch schwerlich als der an sich natürliche und unmittelbare Ausdruck der religiösen Begeisterung angesehen werden könne, wird bemerkt (S. 117): „Gerade darin irre man, daß man den pneumatischen Zustand, in welchem die *γλῶσσαι* hervortreten, nur ganz allgemein als religiöse Begeisterung auffasse. Zu dieser Annahme seyen wir durch nichts genöthigt. Jene religiöse Begeisterung, welche die freieste Besonnenheit, das leichteste Bewußtseyn in sich schließe, in welcher das Denken, Wollen und Fühlen des Menschen, zur reinsten Wirksamkeit verklärt, zusammenstimme, sey gewiß von dem pneumatischen Zustande des *γλώσσαις λαλεῖν*, der wenigstens durch das Zurücktreten des *νοῦς* als ein einseitiger Zustand mit überwiegender Gefühlsrichtung geschildert werde, wesentlich verschieden. Wenn also auch das Reden in fremden Sprachen nicht gerade der natürliche und unmittelbare Ausdruck jener religiösen Begeisterung seyn dürfte, in welcher der *νοῦς* thätig bleibe, so sey es doch bei einem Geisteszustande, wo die Religion sich hauptsächlich im Gefühle concentrire, gewiß nicht unnatürlich. Mit Unrecht protestire man gegen eine Vergleichung der beim Somnambulismus vorkommenden Erscheinungen, solange ohne Berücksichtigung des ursprünglichen Moments der Vergleichungspunkt nur der exaltirte Geisteszustand sey und nur aus diesem Gemeinsamen die beiden Zuständen gemeinsame Erscheinung erklärt werden solle. Eine noch treffendere Parallele bieten indessen die Nachrichten über die

unter dem Vorsitze Irving's zu London gehaltenen Versammlungen, in welchen einzelne Glieder in einem ekstatischen Zustand in absolut neuen Sprachen reden, andere die Gabe der Auslegung derselben sich zuschreiben. Den mannichfachen Erscheinungen religiöser Exaltation, an denen die Geschichte des Christenthums in verschiedenen Jahrhunderten so reich sey, reihe auch diese sich an, und sie möge darthun, daß bei gewissen religiösen Geisteszuständen das Reden in fremden Sprachen durchaus nichts Unnatürliches sey." Ist es aber darum etwas Uebernatürliches, und getraut sich der Verfasser dieser Abhandlung den Beweis zu übernehmen, daß Erscheinungen, wie die genannten, aus dem Gesichtspunkt eines Wunders zu betrachten sind? Als Wunder aber will ja derselbe, wie er ausdrücklich erklärt, das γλώσσαις λαλεῖν betrachtet wissen. Denn wenn auch das λαλεῖν γλώσσαις als nicht unnatürliche Erscheinung bei exaltirt-religiösen Gefühlen nachgewiesen sey, so sey hiermit gegen den wundervollen Ursprung des γλώσσαις λαλεῖν um so weniger etwas entschieden, als theils der Geisteszustand, aus welchem dasselbe als natürliche, obwohl nicht nothwendige, Folge hervorging, auf höhere Einwirkung zurückgeführt werden müsse, theils durch die dargelegte Ansicht nur die Wahl fremder Sprachen, nicht aber das Vermögen, sie zu sprechen, als rein natürlich erscheine. Entweder müssen also, wenn die Parallele passen soll, auch die genannten Erscheinungen als Wunder angesehen werden, was der Verfasser selbst kaum zugeben dürfte, oder es läßt sich, wenn sie nicht als eigentliche Wunder gelten sollen, auch nicht begreifen, was durch eine solche Parallele zur Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν in Hinsicht der dasselbe bewirkenden Ursache gewonnen werden soll. Daß die strenge Anwendung des Wunderbegriffs den Verfasser selbst nicht befriedigt, ist auch daraus zu ersehen, daß er ihn auf die schon oben angegebene Weise so viel möglich

zu limitiren sucht, indem er in dem γλώσσαις λαλεῖν keine ausführlichen Vorträge in fremden Sprachen, sondern nur kurze Ergießungen religiöser Empfindungen finden will. Wie läßt sich aber dieß aus den Textesworten beweisen, und welchen bedeutenden Unterschied macht es aus, wenn einmal ein Wunder angenommen wird, es nur auf das Letztere zu beschränken?

Am meisten beugt sich vor der Gewalt der Textesworte Rückert a), welcher eben deßwegen in Bezug auf Gründlichkeit, Methode und Unbefangenheit unter allen neuern Bearbeitern Bäumlein den Vorzug gibt. Wenn auch die Frage nicht sowohl darauf soll gestellt werden können, wie das Charisma in der That beschaffen gewesen, als vielmehr, wie Lukas und Paulus, die einzigen Gewährsmänner, die wir darüber haben und die dasselbe aus eigener Anschauung kannten, uns dasselbe darstellen, so soll doch hiermit nicht behauptet werden, als werde die Sache anders von ihnen dargestellt, als sie in der That gewesen ist, sondern es soll uns dieß nur auf die Dürftigkeit der Notizen, die sie uns bieten, aufmerksam machen. Daß, was die Sache betrifft, ein solches Reden uns zwecklos erscheinen könne, sey gern zugegeben, aber der daraus gezogenen Folgerung, daß es darum auch nicht erfolgt seyn könne, dürfen wir nicht beitreten, denn nicht allein würden wir mit demselben Argumente noch manche andere Erzählung des N. T. unwahrscheinlich machen, sondern auch überhaupt den falschen Standpunkt ergreifen, das Factum nach unseren eigenen vorgefaßten Ansichten construiren zu wollen, vergessend, daß in der Wirklichkeit gar Manches stattfindet, wovon wir nicht allein die Zweckmäßigkeit nicht einsehen, sondern auch die Unzweckmäßigkeit erweisen können, ohne daß

a) Man vgl. die zweite Beilage zum Comm. über 1 Kor. über die Charismen der Prophetie und des Glossenredens (S. 448—466).

daraus ein Schluß auf die Nichtexistenz davon gezogen werden dürfte. Möge uns ein solches Ereigniß unbegreiflich, möge es uns zwecklos, ja möchte es unwahrscheinlich sogar und unglaublich bedünken, dieß Alles könne auf unsere Erklärung keinen Einfluß haben, dürfe keinen haben, wo die Worte so klar dastehen, und jeder andere Erklärungsversuch in eine Menge von Schwierigkeiten verwickle. Das Unbegreifliche für sich allein könne kein Grund des Leugnens seyn, am allerwenigsten bei einer Sache, von der es uns an aller Anschauung und Erfahrung fehle. Das Endergebniß aber ist, daß wir über die unverständliche Form der räthselhaften Gabe nicht zur vollen Evidenz kommen können, aus den Angaben jedoch, welche die Pfingstgeschichte darbiete, gehe die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen hervor, und auch die Bemerkungen des Paulus lassen sich theils mit dieser Annahme leicht vereinigen, theils stehen sie nicht in solchem Widerspruche damit, daß wir ihretwegen aufgeben müßten, was aus der Erzählung vom ersten Hervortreten der Gabe fast unausweichlich hervorzugehen scheine. Ohne daher sagen zu können, wir wissen, wie die Sache sich verhalten habe, wissen wir doch soviel, auf welche Vorstellung die einzigen Quellen, die uns zu Gebote stehen, uns hinführen, und dabei müssen wir stehen bleiben, indem jeder Schritt, den wir vorwärts thun möchten, uns von dem Standpunkte entfernen würde, der als der einzig mögliche für eine solche Untersuchung anzuerkennen sey. Betrachtet man die Sache nur vom exegetischen Standpunkt aus, so kann man eine so rücksichtslose Anerkennung des unleugbar sich ergebenden Schriftsinnes nur billigen, eine ganz andere Frage aber ist es, ob, wenn die Exegese ihr Geschäft vollendet hat, nicht die weitere Aufgabe entsteht, die exegetisch erhobene Vorstellung zur Einheit und Einstimmung mit sich selbst zu bringen? So wenig auch das Unbegreifliche und

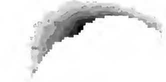
Zwecklose, das Unwahrscheinliche und Unglaubliche auf unsere Erklärung Einfluß haben soll, so unmöglich ist es doch, bei einer solchen Vorstellung stehen zu bleiben, ohne daß man den Versuch macht, es in einen befriedigenden Zusammenhang mit der ganzen Umgebung, in welcher es uns erscheint, zu bringen. Selbst wenn sich dabei ergeben würde, daß eine solche Erscheinung auf keine Weise als eine natürliche angesehen werden kann, so würde ja hieraus nur die Folge hervorgehen, daß in diesem Falle das Wunder nicht das Unwahrscheinliche und Unglaubliche, sondern das Wahrscheinliche und Glaubliche ist. Ein so ungelöstes Problem, wie die Sache hier erscheint, kann sie demnach in keinem Falle bleiben, ja, wie kann auch nur gesagt werden, daß sie eine Sache sey, von der es uns an aller Anschauung und Erfahrung fehle, da auch schon dieß ein Urtheil wäre, mit welchem die Exegese über den Standpunkt, auf welchen sie hier beschränkt werden soll, hinausginge. Wenn daher Rückert das *γλώσσαις λαλεῖν*, wie es sich ihm in Folge seiner exegetischen Untersuchung darstellt, nur als ein unbegreifliches und zweckloses, ja unwahrscheinliches und unglaubliches Ereigniß bezeichnen zu können glaubt, so kann dieß nur als das Geständniß genommen werden, wie wenig er sich selbst durch die exegetisch erhobene Vorstellung befriedigt sieht, wie viel Nöthigendes demnach auch in diesem Resultate liegt, einen andern Weg der Lösung einzuschlagen.

Die beiden zuletzt beurtheilten Erklärer suchen wenigstens mit dem Wunderbaren, das sie in dem *λαλεῖν γλώσσαις* anerkennen, so streng als möglich innerhalb der durch die Texteworte gezogenen Grenzen zu bleiben. Nicht ebenso ist dieß bei den beiden andern der Fall, welche, da sie im Ganzen auf derselben Seite stehen, mit ihnen zusammenzustellen sind, Billroth und Olshausen. Billroth bemerkt sehr richtig (Comm. zu den Briefen des Paulus an die Kor., S. 176), es scheinen bei der Lage der

Dinge nur zwei Wege möglich, entweder müsse man die Erzählung des Lukas als nicht bloß in der Form ungenau, sondern als in der Sache wesentlich durch Mythus oder Tradition verändert ansprechen, in welchem Falle man einigermaßen berechtigt sey, auf die γλῶσσαι im Korintherbriefe unabhängig von den mythischen der Apostelgeschichte die bleek'sche Erklärungsweise anzuwenden, oder man müsse annehmen, daß in der Erklärung der γλῶσσαι der Begriff: fremde, ausländische Sprachen eine wesentliche Rolle spiele. Billroth tritt auf die letztere Seite. Da er aber gleichwohl die gegen die Erklärung: fremde Sprachen zeugenden Gründe für haltbar erkennen muß, so wird ein neuer Ausweg versucht, auf welchem einerseits dem Begriffe: fremde Sprachen mehr sein Recht geschehe, andererseits die entgegenstehenden Schwierigkeiten beseitigt werden. Wie schon Olshausen einerseits zugegeben, daß das Reden in Glossen ein Reden in einem höhern poetischen Schwunge gewesen sey, andererseits aber, über Bleek hinausgehend, behauptet habe, daß sich dasselbe zuweilen nach der Analogie mit magnetischen Zuständen bis zu einem wirklichen Reden in fremden Sprachen gesteigert habe, so müsse man auch noch einen Schritt weiter, als Olshausen, gehen. Die von Olshausen für diesen Fall der höchsten Steigerung angenommene körperliche Gegenwart von Personen aus fremden Nationen scheine, so zu sagen, eine zu medicinische Bedingung. Der Geist des Christenthums habe alle Nationen in einen höhern, geistigern Rapport gesetzt, als in den magnetischen. Es sey im Wesen der neuen Religion gelegen, daß sie alle Völker durchdringen und zu einem geistigen Ganzen vereinigen sollte. Der sinnlich wahrnehmbare Typus für diese Allgemeinheit des Christenthums sey das Hervorleuchten des wunderbaren γλώσσαις λαλεῖν gewesen, ein Reden in einer Sprache, welche gewissermaßen die Elemente (τὰ στοιχεῖα) oder Rudimente der ver-

schiedensten wirklich historischen Sprachen befaßt habe. Diese gleichsam zweite Elementarsprache (im Gegensatze zur ersten, vorgeschichtlichen Ursprache sey sie die zweite zu nennen) habe sich zu den wirklich historischen Sprachen der spätern christlichen Völker verhalten, wie das Urchristenthum selbst mit seinen Zeichen und Wundern zu den entwickelten historischen Nationalkirchen. Wie bei der historischen Entwickelung der Kirche die Wunder überhaupt zurückgetreten seyen, so sey auch bald jenes λαλεῖν γλώσσαις geschwunden, welches denn auch im Ganzen nicht etwa als ein höheres, denn die wirklichen historischen Sprachen, zu denken sey, ebenso wenig als das Urchristenthum als ein höheres, denn die spätere Kirche, obwohl manche Neuere, es als das Höchste preisend, in jene Zeit der Unmittelbarkeit des Glaubens wieder zurückkehren. Hieraus erkläre sich der gleichbedeutende Gebrauch des Sing. γλῶσσα und des Plur. γλῶσσαι für dieselbe Sache. Die neue Sprache sey einerseits eine bestimmte Sprache gewesen, die sich darin immer gleich geblieben, eine Mischsprache zu seyn, andererseits aber haben in ihr auch wiederum die verschiedenen Sprachen, aus denen sie zusammengesetzt war, besonders und für sich betrachtet werden können; so sey der Pluralis entstanden. Es bedarf keiner nähern Nachweisung, wie sehr durch eine solche Vorstellung der Sache die Schwierigkeiten nicht gehoben, sondern nur vermehrt werden. Wie ist es denn möglich, die Worte der Erzählung anders zu verstehen, als davon, daß in den Sprachen der verschiedensten Völker gesprochen wurde? Wären aber diese Sprachen so gemischt worden, daß es, wenn auch eine Mischsprache, doch nur Eine Sprache gewesen wäre, so hätte ja der Schriftsteller gerade den Hauptbegriff, die Einheit der Sprache, auf keine Weise ausgedrückt. Man sollte doch wenigstens in den Hauptstellen statt der unpassenden Pluralia ἑτέραις, καιναῖς γλώσσαις den allein bezeichnenden Singularis erwarten.

Und wie ließe sich erklären, daß die Anwesenden eine solche Sprache verstanden? Eine aus allen möglichen Sprachen gemischte Sprache hätte ja nothwendig auch von allen Landessprachen verschieden, und folglich allen denen, die nur ihre Landessprache verstanden, auf gleiche Weise unverständlich seyn müssen. Die Sache wird demnach nur undenkbarer, und wenn man sich an das Wunder der gewöhnlichen Ansicht stößt, so müßte ja hier eigentlich ein doppeltes Wunder angenommen werden, nicht bloß in den Redenden, sondern auch in den Hörenden, die nur auf übernatürliche Weise in den Stand gesetzt werden konnten, eine solche Sprache zu verstehen und sie als eine mit ihrer Landessprache identische zu erkennen. Wenn ferner Billroth selbst gegen die gewöhnliche Ansicht einwendet, das Wunder der Sprachengabe erscheine hier als ein sehr äußerliches, dem Menschen mechanisch angethanes, es ließe sich kein Begriff und somit auch kein wahrer Zweck desselben entwickeln, und wenn er diesen Zweck bei der Vorstellung einer Elementar- oder Mischsprache dadurch erreicht glaubt, daß sie der sinnlich-wahrnehmbare Typus der alle Völker vereinigenden Allgemeinheit des Christenthums gewesen seyn soll, so ist schwer zu begreifen, warum nicht auch mit einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen ein solcher Zweck soll zusammengedacht werden können. Daß die Erzählung durch die verschiedenen Sprachen, die sie erwähnt, den Begriff der Allheit oder Allgemeinheit ausdrücken will, läßt sich nicht wohl verkennen, daß aber die Besonderheit der Sprachen in der Einheit einer Mischsprache nicht aufgehoben ist, wie sollte dieß befremden, da ja auch die Allgemeinheit des Christenthums, die typisch versinnlicht werden soll, die Besonderheit der Völker nicht aufheben will? Soll es aber von der Denkbarkeit des Zweckes abhängen, ob das Wunder mehr äußerlich erscheint oder nicht, so ist auch so kein Unterschied zwischen dem Wun-



der der Sprachengabe und dem einer Mischsprache. Mit Recht fragt man also, wozu überhaupt eine so seltsame Vorstellung dienen soll? Sie läßt sich offenbar nur aus dem Interesse erklären, der Erzählung einen mehr ideellen und typischen Inhalt zu geben. Hat man aber dieses Interesse, so sollte man sich auch offener gestehen, daß man mit einer solchen Vorstellung über den klaren Inhalt der Textesworte, in welche sie nur hineingelegt wird, schon hinweggekommen ist. Hat man sich nun die Rückkehr zu der einfachen, den Textesworten allein entsprechenden Vorstellung durch die unbefangene Anerkennung der Schwierigkeiten, die mit der Voraussetzung eines wirklichen Sprachenwunders verbunden sind, selbst versperrt, so ist leicht zu sehen, wohin man zuletzt auf einem solchen Wege geführt werden muß.

Ueber die olshausen'sche Ansicht, die ich schon in meiner frühern Abhandlung berücksichtigt habe, habe ich hier nur Weniges zu bemerken. Wenn Olshausen seine schon früher in zwei Abhandlungen in den theol. Stud. und Krit. (1829. 3tes H. S. 538 f. 1831. 3tes H. S. 566 f.) ausgeführte, hierauf im Commentar über die Apostelgeschichte weiter entwickelte Ansicht im Commentar zu dem ersten Briefe an die Korinther (zu 14, 1) so zusammenfaßt: „an ein Reden in fremden Sprachen beim γλώσσαις λαλεῖν zu denken, dazu nöthige bloß die Erzählung des Pfingstwunders, dieses aber auch so entschieden, daß, wenn man nicht, dem doch Alles entgegen sey, zwei Gattungen von Sprachengaben annehmen wolle, man sich genöthigt sehe, den Gebrauch fremder Sprachen wenigstens zu Zeiten mit in den Begriff des Charisma aufzunehmen", so ist hier der Standpunkt im Allgemeinen sehr richtig bezeichnet, und die Frage ist nur noch, ob dieser unleugbare Gebrauch fremder Sprachen in der Wirklichkeit stattfand oder in der bloßen Vorstellung. Olshausen nimmt, wie sich von selbst versteht, das

Erstere an; wenn uns nun aber schon Billroth mit seiner Ansicht von dem in dem γλώσσαις λαλεῖν wiederhergestellten Gebrauche der Ursprache in eine ideale Umgebung versetzt, welcher wahrhaft magische Kreis wird durch die olshausen'sche Vorstellung nicht bloß von dem λαλεῖν γλώσσαις, sondern von den Charismata überhaupt um die erste christliche Kirche gezogen! Alle Charismata werden „ohne Ausnahme als wunderbar und außerordentlich, nämlich durch den heiligen Geist gewirkt, geltend gemacht", und zwar in einem Sinne, welcher die möglich größte Amplification des Wunderbegriffes ist. „Von einer natürlichen, allmählich durch Uebung und Treue erlangten Weisheit oder Erkenntniß ist hier überall nicht die Rede, sondern von durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuständen. Hiernach können wir auch selbst von Weisheit, Erkenntniß und Glauben nicht zugeben, daß sie in der spätern Kirche als Charismata vorhanden sind; sie sind nur ihrem allgemeinen Begriffe nach in der Kirche wirksam und offenbaren sich in einzelnen Personen stärker, als in andern, aber charismatisch wirkt der h. Geist seit der Apostelzeit gar nicht mehr in der Kirche; Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, muß durch allmähliche Uebung erworben werden, während es in der apostolischen Zeit eine Folge unmittelbarer göttlicher Wirkung in den Seelen war. Die Wunderkraft Christi erschien verbreitet über die ganze Kirche. Bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, also bis an die Zeit der Herrschaft der Kirche über das Heidenthum, erhielten sich, obgleich allmählich verklingend, diese wunderbaren Gaben der jugendlichen Kirche, diese aus den Naturgesetzen und ihrer Entwickelung nicht erklärbaren Erscheinungen" (vgl. S. 635 f.; 640 f.). In diesem Sinne spricht sich Olshausen noch weiter über diese Charismen und das γλώσσαις λαλεῖν aus. Wer sich zu der einfachen Voraussetzung eines Wunders bekennt, bleibt beim einfachen Sinne der Textesworte, aber be-

denklich scheint eine Erklärung, die, um nur dieses Eine so viel möglich zu steigern und zu erweitern, ihm sogar wichtige Wahrheiten des christlichen Glaubens aufopfert. Wirkt, wie Olshausen im Tone der Gewißheit behauptet, der h. Geist seit der Apostelzeit insofern gar nicht mehr charismatisch in der Kirche, sofern Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, nicht mehr, wie damals, als unmittelbare göttliche Wirkung in den Seelen ist, sondern durch allmähliche Uebung erworben werden muß, so wird hiermit unmittelbar die Behauptung ausgesprochen, daß der heilige Geist gar nicht mehr in der christlichen Kirche wirkt; denn was der Geist wirkt, wird nicht durch allmähliche Uebung erworben, wird also Alles durch allmähliche Uebung erworben, so gibt es nichts, was durch den Geist gewirkt wird, das Wirken des Geistes ist von der Kirche ausgeschlossen. Es darf wohl mit Recht, auch abgesehen von dem vernünftigen Zusammenhang einer Vorstellung, die in der apostolischen Zeit Alles als unmittelbare göttliche Wirkung den Seelen gleichsam eingegossen seyn läßt, gezweifelt werden, ob es einen christlichen Theologen gibt, welcher die in Olshausen's Worten liegenden Sätze, wenn sie so genommen werden, wie sie den Worten nach genommen werden müssen, mit seinem christlichen Bewußtseyn vereinigen kann. Um also nur „die beim Pfingstfeste über die ersten Jünger des Herrn ausgegossenen Ströme des Lebens" über die neu entstandenen Gemeinden sich um so mächtiger verbreiten zu lassen, müssen diese Ströme zum wenigsten gegen das Ende des dritten Jahrhunderts völlig versiegen, und „die junge Kirche" wird alsbald eine der Charismen des Geistes entblößte, es muß, ohne das charismatische Wirken des Geistes, Alles durch allmähliche Uebung erworben werden. Und was kann denn in geistigen Dingen durch allmähliche Uebung erworben werden? Etwa auch die Gnade, ohne die es ja auch kein

Wirken des Geistes gibt [a])? Gewiß sind wir hier auf einem Extrem angekommen, auf welchem das gerechte Bedenken entstehen muß, ob der Weg, der dahin führt, der wahre und richtige ist [b]).

---

a) Ganz anders hat sich Neander in den trefflichen Bemerkungen über die Charismen in den Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens (I. 2. S. 158) über die Fortdauer derselben ausgesprochen: „So lange es eine christliche Kirche gibt, muß es auch Charismata geben, weil die christliche Kirche ein todter Körper ist ohne die beseelende Wirkung des durch Christus ihr verliehenen göttlichen Geistes, und dieser in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur nur wirken kann in der Form menschlicher Eigenthümlichkeit," d. h. charismatisch. Man vgl. hiermit die von dieser Ansicht nicht verschiedene Ausführung in der Gesch. der apost. Kirche (I. S. 164 f.). Auch Olshausen billigt (S. 641) die neander'sche Behandlung der Sache, sieht aber über einen so wesentlichen, so tief eingreifenden Differenzpunkt hinweg. Es hängt damit bei Olshausen auch noch so manches Andere zusammen, was mir nicht gehörig begründet erscheint, wie z. B. wenn (S. 640) gesagt wird: „Kein Christ ist ohne Glauben, aber nicht jeder hat das Charisma des Glaubens, das etwas Anderes ist, als eine bloße Steigerung des allgemeinen Glaubens, denn sonst könnte es auch Charismata der Liebe, der Hoffnung, des Gebetes geben", so muß ich, das Erstere zugebend, in Beziehung auf das Letztere fragen, ob es denn nicht wirklich solche Charismata gibt, wenn sie auch nicht gerade ausdrücklich so genannt werden? Ich rechne dahin namentlich die χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις (1 Kor. 12, 28), die gar wohl wenigstens zugleich als Charismen der Liebe genommen werden können. Das χάρισμα ἰαμάτων nehme ich auch als Charisma des Gebetes, da ich als die Hauptsache dabei das über den Kranken gesprochene Gebet betrachte. Zudem wird ja das γλώσσαις λαλεῖν selbst als ein προσεύχεσθαι bezeichnet (1 Kor. 14, 14). Die προφητεία aber und die ἀποκάλυψις schließen auch den Begriff der christlichen Hoffnung in sich.

b) Indeß will doch auch Olshausen das Auffallende des Wunderbaren durch Analogien mildern. „Die fremden Sprachen, worin die γλώσσαις λαλοῦντες redeten, waren nämlich nur solche, welche von gegenwärtigen Fremden gesprochen wurden; kein

Welche Folgerungen ergeben sich uns nun aber aus den verschiedenen hier dargelegten Ansichten? Die großen Schwierigkeiten der wörtlichen Auffassung werden mit geringer Ausnahme im Grunde von allen diesen Interpreten anerkannt; während aber die einen die Sache mehr auf sich beruhen lassen, als auf eine befriedigende Vorstellung zu bringen wissen, neigen sich die andern zu der Voraussetzung hin, daß man sich zwischen der Wirklichkeit der Sache und der von ihr gegebenen Erzählung ein freieres Verhältniß zu denken habe. Es verdient in dieser Hinsicht noch bemerkt zu werden, daß auch schon Bleek in den beiden Abhandlungen (1829. I. S. 51. 1830. I. S. 62) sich für die Zulässigkeit der Annahme ausgesprochen hat, daß die Erzählung der Apostelgeschichte keine mit dem wirklichen Hergange der Sache aufs genaueste

Apostel redete chinesisch, weil kein Chinese da war. Denkt man sich nun das mitgetheilte πνεῦμα als das Princip der Liebe und wahren κοινωνία, so läßt sich denken, wie seine Mittheilung ein Zusammenfließen der Herzen und dadurch ein Uebergehen des einen in das andere möglich machte. Wie von den Aposteln das Feuer, das sie erfüllte, in die Herzen der Fremdlinge überging, so daß sie auch glaubten, so ging von den Fremdlingen das Sprachmedium auf die Apostel über. Auf einem sehr fremdartigen Gebiete, dem des Magnetismus, stellt sich eine Erscheinung dar, durch welche man sich diesen Uebergang anschaulich machen kann. Man findet bei Somnambulen, daß sie Sprachen, welche ihnen sonst unbekannt sind, reden, wenn Jemand, der sie versteht, mit ihnen in Rapport gesetzt ist" (Comment. über die Ap. Gesch. S. 588). Auch abgesehen von Allem, was die Beiziehung des Magnetismus Bedenkliches hat (man vgl. hierüber meine frühere Abhandlung, S. 124), muß hier besonders auffallen, wie Olshausen sich zugleich auf einen dem obigen entgegengesetzten Standpunkt stellt. Glaubt man das Wunderbare der apostolischen Zeit auf jede Weise steigern zu müssen, welches Interesse kann man haben, es durch Analogien wieder zu mildern, und welchen Werth können solche Analogien haben, wenn die apostolische Zeit von der folgenden durch ein so große Kluft getrennt seyn soll?

übereinstimmende Darstellung sey. Wir haben namentlich die Aufzählung der verschiedenen Länder, denen die anwesenden Juden angehörten, in dieser Gestalt sicher nur als das Werk des Schriftstellers anzusehen, der nur im Allgemeinen habe ausdrücken wollen, daß hier Juden aus den verschiedensten Gegenden versammelt gewesen seyen, ohne daß er die Aufzählung im Einzelnen auf besondere Weise habe urgirt wissen wollen. Diese Ansicht, glaubt Bleek, würde selbst dann gelten, wenn an ein Reden in verschiedenen Sprachen zu denken wäre. Für den Fall, daß man die von Bleek gegebene Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν mit dem Texte der Apostelgeschichte nicht vereinbar finde, scheint Bleek sogar noch eine größere Differenz zwischen dem Bericht und dem Factum zugeben zu wollen, da die Erzählung, wie sie vor uns liege, keineswegs den Charakter der Augenscheinlichkeit an sich trage, wie man es von dem unmittelbaren Berichte eines Augenzeugen und Theilnehmers erwarten würde (1830. I. S. 62). Wenn nun aber dieß von so vielen Seiten anerkannt wird, wenn auch eine Erklärung, wie die bleek'sche, wie ich schon in meiner frühern Abhandlung gezeigt habe (S. 93 f.) und Bleek selbst sich vom Anfang an nicht verbergen konnte (1830. I. S. 59), mit dem Texte der Apostelgeschichte in einen nicht zu lösenden Conflict kommt, wie ist es zu erklären, daß man deßungeachtet nur auf halbem Wege stehen bleibt und, statt offen zu gestehen, wir haben hier nur eine traditionelle Vorstellung, die von der Wirklichkeit der Sache unterschieden werden müsse, immer wieder den vergeblichen Versuch macht, den Worten einen Sinn aufzudringen, welcher jedem gesunden exegetischen Sinne widerstreiten muß? Man glaube nicht, ich wolle mit dieser Frage nun unmittelbar die sogenannte mythische oder traditionelle Erklärung in ihrem weitesten Umfange für die neutestamentliche Geschichte in Anspruch nehmen. Es ist dieß keineswegs meine Absicht

und Ansicht, aber auf zwei Punkte glaube ich gleichwohl hier hinweisen zu müssen, die bei einer Untersuchung, wie die gegenwärtige ist, nicht übergangen werden können. Das Eine ist die Frage, ob die Voraussetzung einer traditionellen Umgestaltung des ursprünglich Factischen eine für die neutestamentliche Geschichte durchaus unzulässige ist, demnach jede zwischen Factischem und Traditionellem unterscheidende Erklärung schon vermöge eines allgemeinen Grundsatzes als eine schlechthin verwerfliche erscheint? Das Zweite ist, daß, wenn ein allgemeiner Grundsatz dieser Art sich nicht aufstellen läßt, es auch gestattet seyn muß, von der hierin liegenden Anerkennung in einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, daß es sich zunächst nur um einzelne bestimmte Fälle und die besondern hier gerade in Betracht kommenden Momente handelt, so daß, was nur im Einzelnen gilt und nur nach dem besonderen Momente jedes einzelnen Falls zu beurtheilen ist, keineswegs als allgemeine Regel angesehen werden darf.

Sehe ich mich nun in den verschiedenen Untersuchungen über die Frage, die der Gegenstand dieser Abhandlung ist, nach demjenigen um, was etwa gegen die Zuläßigkeit einer traditionelle Elemente voraussetzenden Erklärung überhaupt gerichtet wäre, so muß es bei dem dargelegten Stande der Sache befremden, wie wenig diese Frage auch nur berührt worden ist. Nur in dem Nachtrage des Herrn D. Steudel zu meiner frühern Abhandlung finden sich einige darauf sich beziehende Bemerkungen, welche, obgleich sie sich selbst als eine bloße Andeutung geben, doch unstreitig den Hauptpunkt, um welchen es sich handelt, so richtig treffen, daß ich mir ihre Berücksichtigung ungern versagen würde. Das Wesentliche dieser Bemerkungen ist die Behauptung, daß Bibel und Tradition sich gegenseitig ausschließende Begriffe sind. „Eben weil die Bibel ist, was sie unleugbar ist, und ausrichtete,

was sie unleugbar ausrichtete, oder vielmehr ihr Inhalt die Aufgabe löste, welche er ohne allen Widerstreit in der Geschichte der Menschheit löste, scheine es nicht mit ihrem Zwecke, für welchen Gott sie uns gegeben hat, vereinbar, daß in ihr Entstellungen des wahrhaft Geschichtlichen durch Sage niedergelegt wären" (S. 139). Ich will hier davon absehen, daß der Begriff der Bibel kein apriorischer ist, daß, was die Bibel ist, nur nach demjenigen bestimmt werden kann, was sie enthält, um aber zu wissen, was sie enthält, ihr Inhalt kritisch erforscht werden muß; wenn aber, muß ich bemerken, das, was die Bibel ausrichtete, ein für sich feststehendes Resultat ist, wie kann die in der Folge sich ergebende Anerkennung traditioneller Bestandtheile neben den echt historischen etwas Anderes in sich schließen, als nur die Folgerung, daß jenes Resultat nicht durch das, was die Schrift Traditionelles, sondern nur durch das, was sie Historisches hat, bewirkt worden ist? Das Resultat bleibt dasselbe, und die Frage ist nur, wie und wodurch es bewirkt worden ist. Würde aber auf diese Weise nicht zwischen dem Wesentlichen und minder Wesentlichen zu unterscheiden seyn, so würde ja dieselbe Argumentation auch gegen jede von der bisher gangbaren abweichende Erklärung eines biblischen Abschnitts, also auch gegen eine solche, wie die des Hrn. D. Steudel von der in Frage stehenden Stelle ist, geliefert werden können. Auch durch jede neue Schrifterklärung, durch welche eine andere, bisher gewöhnliche beseitigt wird, wird ja im Grunde aus dem Inhalte der Schrift etwas ausgeschieden, was man bisher zu demselben rechnete, und wenn auch an die Stelle des Beseitigten etwas Anderes, der Voraussetzung nach Besseres, gesetzt wird, so kann doch das Letztere auf das schon bewirkte Resultat nicht mehr zurückwirken, man könnte demnach überhaupt jeder neuen, wenn auch noch so begründeten Erklärung der Schrift mit der Argumen-

tation sich entgegenstellen: weil die Bibel ausrichtete, was sie ausrichtete, darf sie auch ferner nicht anders, als bisher, aufgefaßt und erklärt werden. Was geht also hieraus anders hervor, als daß sich überhaupt im Einzelnen nicht bestimmen läßt, welche Bestandtheile der Schrift als die nothwendige Voraussetzung dessen, was sie ausrichtete, anzusehen sind? Und wenn, was die Schrift bisher ausrichtete, nicht als der absolute Maßstab dessen zu betrachten ist, was sie ferner ausrichten wird und überhaupt auszurichten im Stande ist, so kann auch der Kreis der bisherigen Auffassungen und Erklärungen ihres Inhalts nicht als ein absolut abgeschlossener betrachtet werden. Man kann jedoch noch weiter zurückgehen und ein solches Zusammenseyn von Wahrheit und Irrthum, wie das Zusammenseyn von Historischem und Traditionellem in dem Inhalte der Schrift wäre, für schlechthin unvereinbar erklären mit dem Zwecke einer zur Erkenntniß der Wahrheit erziehenden Offenbarung Gottes. „Eben wenn und weil die aufgeführten Thatsachen das Werk des erziehenden Gottes sind und, einzig als solches richtig aufgefaßt, das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeiführen können, so scheidet sich in der biblischen Offenbarungsgeschichte, welche an wahren Thatsachen das Genügende und Befriedigende darbeut, das unlautere Element des Mythischen, Traditionellen, welches unmöglich zwischen dem echt Göttlichen eine andere, als störende und verkehrende Stellung seiner ganzen Art nach einnehmen mußte, von selbst aus." Allein gerade der Begriff der göttlichen Erziehung scheint mir eine solche Argumentationsweise nicht zuzulassen. Ist es der Zweck der göttlichen Offenbarung, zur Erkenntniß der Wahrheit zu erziehen, so muß man auch anerkennen, daß die göttliche Weisheit sehr verschiedene Mittel zur Erreichung ihres Zweckes hat, daß in ihrer Hand selbst der Irrthum, welchen sie zuläßt, ein Mittel seyn kann, zur Erkenntniß der

Wahrheit zu führen. Und wenn der Weg, welchen die erziehende göttliche Weisheit die Menschheit gehen heißt, ein unendlich langer und vielfach verschlungener ist, wenn die Erkenntniß der Wahrheit, ein je höheres und edleres Gut die Wahrheit ist, auch durch eine um so größere Reihe läuternder Formen vermittelt werden muß, wer kann behaupten, daß die göttliche Weisheit die Wahrheit, die erkannt werden soll, in der unmittelbarsten, keiner Vermittelung bedürfenden Form in der Schrift niedergelegt haben müsse? Zum Begriffe einer weisen Erziehung gehört auch, daß sie die Selbstthätigkeit derer, die erzogen werden sollen, weckt und für den Einen höchsten Zweck alle geistigen Kräfte in Anspruch nimmt, um durch die freie Entwickelung jeder geistigen Kraft den Menschen zur höchsten geistigen Freiheit, die nur in der Einheit und harmonischen Einstimmung seines ganzen geistigen Wesens mit sich selbst bestehen kann, zu erheben; wie würde aber dieser Zweck erreicht, wenn nicht auch die Wissenschaft das Recht hätte, sich in den verschiedensten Formen ihrer Entwickelung an dem Inhalte der Schrift zu versuchen, wenn zuletzt ein ungelöster Widerspruch zwischen der sich aus sich selbst heraus entwickelnden und nach dem innern Gesetz ihrer Bewegung fortschreitenden Wissenschaft und dem gegebenen Inhalte der Schrift zurückbliebe? Läßt sich daher in einem Falle, wie der vorliegende ist, ein Widerspruch nachweisen, welcher, wofern nicht das auf die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift gerichtete Interesse der Wissenschaft zu sehr verletzt werden soll, nur durch die Unterscheidung des Wesentlichen und minder Wesentlichen, des Ursprünglichen und später Entstandenen, des Historischen und Traditionellen ausgeglichen werden kann, so können auch Elemente der letztern Art nicht bloß als etwas Unlauteres, das seiner ganzen Art nach zwischen dem echt Göttlichen keine andere, als eine störende und verkehrende Stellung einnehmen würde, be-

trachtet werden, sondern das Traditionelle erscheint vielmehr selbst als ein unter Zulassung der erziehenden göttlichen Weisheit in den Zusammenhang der Schrift eingreifendes Glied, das, in seiner Stellung erkannt, eben durch diese erkannte Nothwendigkeit der Unterscheidung verschiedenartiger Elemente ein Mittel wird, das Wahre als solches richtig aufzufassen und das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeizuführen. Gerade wenn man von der Idee einer göttlichen Erziehung der Menschheit ausgeht, muß auch die Befreiung des Geistes von der Anhänglichkeit an den Buchstaben als eine wesentliche Aufgabe derselben betrachtet werden, und es läßt sich daher auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht behaupten, daß die Anerkennung traditioneller Bestandtheile in der Schrift mit den Zwecken der göttlichen Offenbarung schlechthin unvereinbar sey. Nur in dem Falle wäre das Traditionelle als ein unlauteres, störendes Element in dem Zusammenhange des historischen Inhalts der Schrift anzusehen, wenn mit seinem Vorhandenseyn nicht auch die Möglichkeit gegeben wäre, es als das, was es ist, zu erkennen, aber in diesem Falle hätte ja auch das Bedürfniß der sogenannten mythischen Erklärung niemals zum Bewußtseyn kommen können. Ist es aber erwacht und durch den Entwickelungsgang der Wissenschaft hervorgerufen, so ist es ja selbst das Mittel, das Lautere und Unlautere zu scheiden, und das letztere zum erstern in ein solches Verhältniß zu setzen, daß es selbst nur ein Moment der sich entwickelnden Erkenntniß der Wahrheit wird. Dabei muß freilich immer vorausgesetzt werden, wofern man den historischen Boden nicht mit grundloser Willkür verlassen will, daß das wahrhaft Historische den substanziellen Inhalt des in der Schrift Dargelegten ausmacht und das Traditionelle nur als ein Accidens an diesem Substanziellen sich darstellt. Die Besorgniß dagegen, daß dieses Verhältniß auch ein umgekehrtes seyn könne, scheint den

weitern Bemerkungen zu Grunde zu liegen: „Was uns, wenn wir dem Gange der biblischen Offenbarung nachgehen, kaum verborgen bleiben wird, ist das ganz Unterscheidende, daß eben an den mitgetheilten Thatsachen das religiöse Bewußtseyn sich heranbildet und entfaltet, nicht umgekehrt ein aufgegangenes religiöses Bewußtseyn die angegebenen oder angeblichen Thatsachen zum Vorscheine ruft." Wie sollte aber ein aufgegangenes religiöses Bewußtseyn angebliche Thatsachen zum Vorscheine rufen können, wenn es nicht selbst an dem wahrhaft Thatsächlichen aufgegangen wäre? Das Traditionelle und Mythische kann, wenn es seiner wahren Natur nach erkannt wird, immer nur der abhängige, auf verschiedene Weise sich brechende Reflex des thatsächlich Historischen seyn, das seine nothwendige Voraussetzung ist. So kann denn auch in dem Falle, von welchem hier die Rede ist, das traditionelle Sprachenwunder nur auf dem Grunde der Begebenheit entstanden seyn, die sich uns in dem übrigen Inhalte des Abschnitts (Ap. Gesch. 2) zu erkennen gibt.

Es kann uns demnach auch kein allgemeines Bedenken entgegenstehen, die Ansicht, die sich uns als die einzig haltbare ergeben hat, festzuhalten und ihr nun weiter nachzugehen, um die Vorstellung, auf die sie sich bezieht, auch genetisch zu betrachten. Hat überhaupt die Annahme einer traditionell mythischen Vorstellung irgend eine Wahrscheinlichkeit, so ist sie gewiß dann am wahrscheinlichsten, wenn wir sie gleichsam vor uns selbst entstehen sehen und auf die Elemente, durch die sie bedingt ist, zurückgehen können. Eben dieß aber ist hier so sehr der Fall, daß die specielle Frage im Betreff des λαλεῖν γλώσσαις sogar eine gewisse allgemeine Wichtigkeit zu erhalten scheint. Wie wir bisher das λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe und das in der Apostelgeschichte auseinander halten mußten, um nicht zwei in Ansehung der Sache

und des Ausdruckes verschiedene Vorstellungen zu vermischen, so müssen wir nun beide auch wieder auf einander beziehen, um in dem einen den Grund und Ursprung des andern nachzuweisen.

Wenn das λαλεῖν γλώσσαις ursprünglich eine solche Erscheinung war, wie wir nach der Beschreibung desselben im ersten Briefe an die Korinther annehmen müssen, also ein Reden in ungewöhnlichen und auffallenden, aus verschiedenen Sprachen entlehnten Ausdrücken und Formeln, das aber gleichwohl eine besonders charakteristische Aeußerung des in den Christen sich aussprechenden göttlichen Geistes seyn sollte, wie nahe lag die Veranlassung, dieses Reden, das in der Wirklichkeit immer nur als etwas sehr Fragmentarisches sich darstellen konnte, als den aus einer tiefen Bewegung des Innern hervorgehenden, aber der Natur der Sache nach in seiner äußern Erscheinung höchst unvollkommen ausfallenden Versuch, dem Geiste, für welchen eine einzelne Sprache für sich ein zu schwaches Mittel der Mittheilung zu seyn schien, aus einer Mehrheit verschiedener Sprachen ein höheres und vollkommneres Organ zu schaffen, sich auch in seiner höchsten Potenz als ein vollendetes zu denken. Das Reden der Apostelgeschichte ist die natürliche Steigerung und Ergänzung des Redens im Korintherbriefe; was dieses nur stückweise ist, ist jenes als Ganzes und als Einheit. Wie auf diese Weise das eine in das andere von selbst übergeht, kann uns die in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerthe Stelle 1 Kor. 13, 1. sehr klar vor Augen stellen. Daß der Apostel hier nur aus Veranlassung des γλώσσαις λαλεῖν von ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων spricht, leidet keinen Zweifel, aber ebenso klar ist es auch, daß er hier von etwas Höherem und Vollkommnerem sprechen will, als das γλώσσαις λαλεῖν der Korinther in der Wirklichkeit war. Was ist nun aber dieses Höhere und Vollkommnere? Ich konnte in meiner frühern Ab-

handlung, in welcher ich von der Apostelgeschichte und von der Formel ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν als der ursprünglichsten und vollständigsten ausging, unter den γλῶσσαι nur Zungen oder Organe der Rede verstehen. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man sich auf den Standpunkt des λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe stellt, auf welchem wir nicht berechtigt sind, uns zu γλῶσσαι eine nähere Bestimmung hinzuzudenken. Ich stimme daher ganz der Bemerkung Olshausen's bei: „Die Menschenzungen können doch nur die verschiedenen Sprachen unter den Menschen seyn; diese müssen daher auch, wie es scheint, in dem Charisma irgendwie hervorgetreten seyn." Wenn aber Olshausen fortfährt: „Auch ist aus dieser Stelle unverkennbar, daß γλῶσσαι Sprachen und nicht Zungen in der in Rede stehenden Formel heißt," so bedarf dieß einer Einschränkung. Hervortrat nämlich das Sprachliche in dem γλώσσαις λαλεῖν oder die Beziehung desselben auf die verschiedenen Sprachen unter den Menschen auch in dem Falle, wenn wir unter den γλῶσσαι (1 Kor. 12. u. 14) Glossen in dem oben nachgewiesenen Sinne verstehen. Und nun bemerke man auch die schon im Ausdrucke liegende Gradation des γλώσσαις λαλεῖν zu einem λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων. Der mit einer gewissen Emphase stehende Artikel bezeichnet hier einen sehr bestimmten Unterschied. Sind γλῶσσαι bloße Glossen oder Sprachausdrücke, so sind αἱ γλῶσσαι die Sprachen selbst, aus welchen jene einzelnen Ausdrücke genommen sind, und es erklärt sich nun hieraus auch, warum der Apostel nicht sagt, wie man meinen könnte: πάσαις ταῖς γλώσσαις, in allen möglichen Sprachen. Das Integrirende der Glossen, ihre Steigerung zum Superlativ, sind von selbst die Sprachen. Auch die Sprachen der Engel schließen sich so sehr natürlich an die Sprachen der Menschen an, und der vollständige Sinn des Apostels ist: Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen

Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch den Sprachen der Engel u. s. w. So erhalten wir schon hier ein ideelles *λαλεῖν γλώσσαις* als ein Reden in verschiedenen Sprachen. Wenn nun schon die *γλώσσαις λαλοῦντες* der korinthischen Gemeinde vorzugsweise die *πνευματικοὶ* seyn wollten und ihr *λαλεῖν γλώσσαις* als die höchste, ausdrucksvollste Aeußerung des in den Christen sich aussprechenden göttlichen Geistes betrachteten, so konnte auf diesem Wege gewiß sehr leicht die Vorstellung entstehen, in jenem bedeutungsvollen Moment, in welchem sich der Geist zum erstenmal in seiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern des Herrn mittheilte, müsse er sich auch auf die vollkommenste Weise ausgesprochen haben, also auf die Weise, wie sich schon der Apostel das aufs höchste gesteigerte *λαλεῖν γλώσσαις* denkt, als ein *λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων*, als ein Reden in den verschiedensten Sprachen der Völker, zu welchem sich das wirkliche *λαλεῖν γλώσσαις* in der korinthischen Gemeinde nur wie ein schwacher, in einzelnen fragmentarischen Lauten vernehmbarer Nachklang verhielt. Da der damals zuerst mitgetheilte Geist sich in den Jüngern auf eine ganz neue, zuvor noch nicht gehörte Weise aussprach, so waren diese Sprachen in Vergleichung mit der Sprache, in welcher die Jünger bisher zu reden pflegten, *ἕτεραι* oder *καιναὶ*, neukräftige a), solche, in welchen der Geist, als ein neues, höheres Princip des geistigen Lebens, in seiner ganzen vollen und frischen Kraft sich aussprach. In diesen beiden Ausdrücken *ἑτέραις* und *καιναῖς γλώσσαις* fließen die beiden Vorstellungen, Sprache und Zunge, als Organ der Rede, so in einander, daß keine durch die andere ausgeschlossen

a) Man vgl. über diese Bedeutung von *καινὸς* Schulz, a. a. O. S. 189.

ist. Wie traditionelle Vorstellungen an sich schon der subjective Widerschein sind, in welchem das objective Thatsächliche sich abspiegelt, so gehört das Anschauliche, Bildliche, Symbolische ganz besonders zu ihrem Wesen. Die verschiedenen fremden Sprachen, in welchen der Geist in den Jüngern sich aussprach, waren gleichsam neue Zungen, die sie erhalten hatten. Ist nun das Reden der Jünger in den verschiedensten Sprachen der Völker selbst schon nichts Anderes, als der zu der bildlichen Gestalt einer äußern Thatsache objectivirte Gedanke, daß ihnen der göttliche Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle mitgetheilt worden sey, so sehen wir den traditionell-mythischen Vorstellungen eigenen Trieb, sich immer wieder in einem neuen Reflex zu objectiviren, in dem weitern Zuge der Erzählung, daß sich der herabkommende Geist gleichsam in Feuerflämmchen in der Gestalt von Zungen zertheilt und je eines derselben sich auf je einen der versammelten Jünger gesetzt habe. Es ist in dem Zusammenhange der genetischen Erklärung, in welchem wir hier stehen, unmöglich, hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Versinnlichung des einfachen Grundgedankens, welche nicht als eine äußere Thatsache genommen werden darf. Aus demselben Grunde kann auch der von einem Sturmwinde begleitete Erdstoß nur für ein Bild der erschütternden Gewalt gehalten werden, mit welcher der Geist in das Innere der Jünger eindrang. Was ist nun aber bei allen diesem Unwahrscheinliches oder mit der Würde eines solchen Gegenstandes Unvereinbares? Gibt doch auch Neander zu (a. a. O. S. 10), „daß es bei den Versammelten geschehen konnte, daß die ihnen zu Theil gewordene Herrlichkeit des innern Lebens ihren Glanz auch auf die sie umgebende äußere Natur zurückstrahlte, so daß vermöge des innern Wunders, der Erhöhung ihres innern Lebens und Bewußtseyns durch die Kraft des göttlichen Geistes, auch die Gegenstände der äußern Wahrnehmung

ihnen etwas Anderes wurden, und so wäre es möglich gewesen, daß Alles, was sich als Wahrnehmung des äußern Sinnes ihnen darstellte, nur Wahrnehmung des bei ihnen jetzt vorherrschenden inneren Sinnes war, sinnliche Objectivirung dessen, was sie im Innern mit göttlicher Kraft bewegte." Ein weiterer Schritt ist nun allerdings, diese Objectivirung nicht in den damals Versammelten, sondern erst in der das Factum referirenden und durch bildliche Züge erweiternden Sage geschehen zu lassen. Allein auch „dadurch verliert das Göttliche der Sache, die innere Thatsache in den Seelen der Jünger, auf keine Weise", während zugleich die Einheit des Gesichtspunktes, unter welchen wir das Reden in so verschiedenen Sprachen stellen müssen, festgehalten wird.

Es läßt sich demnach schon aus der genaueren Beachtung des Verhältnisses, in welchem das γλώσσαις λαλεῖν des Korintherbriefes zu dem der Apostelgeschichte steht, der Uebergang von dem wirklichen Glossenreden zu dem ideellen oder mythischen Sprachenreden sehr natürlich erklären. Es haben jedoch mehrere Interpreten, die die Erzählung (Ap. Gesch. 2) mehr nur als eine idealisirende Darstellung nehmen zu können glauben, um das Sprachenwunder des Pfingstfestes zu erklären, besonderes Gewicht auf die Bedeutung, welches dieses Fest für die ersten Jünger gehabt haben möge, gelegt. Durch die sinaitische Gesetzgebung, bemerkt Schulz (a. a. O. S. 182), werde für Ein Volk, das israelitische, und für eine begrenzte Zeit, die vorchristliche, eine Religionsverfassung begründet, hier dagegen galt es die Grundlegung zu einer allgemeinen, alle Völker der Erde umfassenden Religionsstiftung für alle Zeit. Dieß wird dadurch bezeichnet, daß Alle in Einem Sinne und Geiste, mit Einem Munde, denselben Gott verehren und aller Zungen, nicht bloß die der Galiläer, jauchzend ihm lobsingen a). Die

a) Man vgl. auch Neander a. a. O. S. 7.

Idee dieses Universalismus würde sich demnach in den verschiedenen Sprachen, in welchen die Versammelten geredet haben sollen, reflectirt haben. Ob jedoch in dem Kreise, in welchem jene Tradition entstand, die Idee des Universalismus, selbst wenn wir ihn auf die unter den auswärtigen Völkern wohnenden Juden beschränken, so große Wichtigkeit hatte, daß wir ihren Ursprung aus ihr herleiten können, möchte zweifelhaft seyn. Bemerkenswerther ist, was Schneckenburger in der oben genannten Abhandlung (S. 80) zur Parallele mit der christlichen Pfingstbegebenheit als theosophische Tradition über die Gesetzgebung aus Philo anführt: Gott habe eine unsichtbare Stimme in der Luft entstehen lassen von wunderherrlichem Klang, ein körperloses, aber lebendiges, geistig tönendes Wesen, eine vernünftige Seele. Diese habe die Luft bewegt und sie zu flammendem Feuer geformt und wie ein Geist solch einen hellen durchdringenden Ton von sich gegeben, daß er von Allen, auch den ferne Stehenden gehört worden sey. Denn die göttliche Kraft habe die Stimme erregt und befeuert und sie überallhin mit ferntönendem Klange verbreitet und der Seele eines Jeden viel schönere Laute zu vernehmen gegeben, als durch die Ohren gehört werden. — Es sey glaublich, daß diese himmlische Stimme bis an die Grenzen des All gedrungen sey, damit auch die Nichtanwesenden dieses Wunder erschüttere und zur Anerkenntniß des dadurch Verkündigten bewege [a]). Wie also bei der sinaitischen Gesetzgebung jeder Einzelne die Stimme des redenden Gottes unmittelbar in sich vernahm, so hörte und verstand bei der neuen Gesetzgebung Jeder unmittelbar in seiner Landessprache, was gesagt wurde, als wäre es zu ihm oder für ihn einzeln gesprochen worden. Es scheint mir jedoch auch dieser Parallele keine große Wichtigkeit beigelegt werden zu können. Nicht nur gibt sich in dem ganzen

a) Philo, de decal. p. 749; de sept. et festis, p. 1193.

Abschnitte selbst in der folgenden Rede keine Beziehung auf die alte Gesetzgebung und die Bedeutung des Pfingstfestes in dieser Hinsicht zu erkennen, sondern es hat auch offenbar das Reden in verschiedenen Sprachen nicht den Zweck, die, welche ihre Landessprache vernahmen, mit einer neuen Gesetzgebung bekannt zu machen, sie sollen sich vielmehr nur über das Wunder verwundern, das sich an den Redenden ereignete. Diese sind die Hauptpersonen, um sie als die reinsten Organe des aus ihnen redenden Geistes darzustellen. Wie man also dazu kam, sie für diesen Zweck in den verschiedensten Sprachen der Völker reden zu lassen, wird durch eine solche Parallele noch keineswegs erklärt.

Gegen die gegebene Erklärung ließe sich etwa nur noch die Einwendung machen: Wenn sich das λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefes zu dem der Apostelgeschichte auf die angegebene Weise verhielt, so daß jenes in Vergleichung mit diesem gleichsam nur ein schwacher, in fragmentarischen Lauten vernehmbarer Nachklang war, so muß das λαλεῖν γλώσσαις der Apostelgeschichte die nothwendige Voraussetzung des λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefs gewesen seyn. Nur wenn die Vorstellung schon vorhanden war, die Jünger des Herrn haben am Pfingstfeste in den verschiedensten Sprachen der Völker geredet, läßt sich, wie es scheint, eine so eigene Erscheinung, wie das Glossenreden in der korinthischen Gemeinde war, erklären, als absichtliche Nachahmung des, wie man schon damals glaubte, am Pfingstfeste vorgefallenen Sprachenwunders. Warum sollte also, könnte man weiter schließen, eine Begebenheit, von welcher man so frühe diese Ansicht hatte, nicht wirklich das erzählte Wunder gewesen seyn? Allein so muß die Sache nicht gedacht werden. Bedenkt man, wie Vieles aus den alten Schriftstellern über den Gebrauch der Glossen und die sogenannte glossematische Redeweise beigebracht ist, so kann man sich nicht wundern, daß auch in einer christlichen Gemeinde, wie die korinthische war, von dem Reden

in Glossen ein religiöser Gebrauch in dem oben erörterten Sinne gemacht wurde. War das γλώσσαις λαλεῖν in diesem Sinne, wie der erste Brief an die Korinther beweist, eine in den ersten christlichen Gemeinden nicht ungewöhnliche Erscheinung, so haben wir dieß als das ursprünglich Thatsächliche anzusehen. Hatte man nun zugleich die Begebenheit des Pfingstfestes, die begeisterten Vorträge, durch welche die Jünger zum erstenmal ein so sprechendes, Aufsehen erregendes Zeugniß des neuen Geistes, von welchem sie erfüllt waren, gegeben hatten a), in lebhaftem Andenken, so sind uns in diesen beiden Thatsachen die Elemente gegeben, die sich nur zusammenschließen durften, um eine Erzählung, wie die (Ap. Gesch. 2) vor uns liegende ist, zu bilden. Das Vermittelnde ist, daß hier wie dort eine Erscheinung seyn sollte, in welcher sich der Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle manifestirte. Während aber hier diese Erscheinung in der Wirklichkeit sich von selbst auf das beschränkte, was sie aller Wahrscheinlichkeit nach war, hatte man dort freien Raum, sie in dem Lichte einer idealen Ferne an den Anfang der Geschichte der apostolischen Kirche zu stellen. Ich habe schon in meiner früheren Abhandlung (S. 107) darauf hingewiesen, wie bemerkenswerth die Fälle sind, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις in der Apostelgeschichte außer der Hauptstelle (K. 2) noch begegnet (10,46. u. 19, 6), und glaube auch jetzt noch, daß diese drei Fälle nur unter den schon früher entwickelten Gesichtspunkt gestellt werden können. So oft eine neue Men-

---

a) Daß dieß das eigentlich Thatsächliche war, beweist auch die folgende Rede des Petrus (Ap. Gesch. 2, 14 f.). Mit Recht fragt man mit (Neander a. a. O. S. 15): „Warum begnügt sich Petrus, überhaupt nur eine außerordentliche Erweckung und Begeisterung zu bezeichnen, welche in dem messianischen Zeitalter stattfinden sollte, ohne von einer besondern Erscheinung irgend etwas anzudeuten?" So bleibt bisweilen bei einer und derselben Sache neben der traditionellen Umgestaltung auch noch dem ursprünglichen Factum, dem eigentlichen Ausdrucke neben dem uneigentlichen seine Stelle.

schenklasse die Weihe zur Aufnahme in die Gemeinde der Jünger des Herrn erhält, muß das λαλεῖν γλώσσαις davon Zeugniß geben, daß ihr der das christliche Leben begründende göttliche Geist in seiner vollen Kraft und Wirksamkeit mitgetheilt worden ist. Daher wird (Ap. Gesch. 11, 15) bei der Bekehrung des Cornelius ausdrücklich auf die Begebenheit des Pfingstfestes zurückgewiesen (ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτοὺς, ὥσπερ καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ), und die gleiche Erscheinung bei der Taufe der Johannisjünger (19, 6) scheint für den Verfasser der Apostelgeschichte dadurch besondere Wichtigkeit gehabt zu haben, daß es, wie 11, 15. Petrus, so hier Paulus ist, durch dessen Vermittelung das λαλεῖν γλώσσαις sich wiederholt. Scheint doch wie absichtlich das λαλεῖν γλώσσαις καὶ προφητεύειν (Ap. Gesch. 19, 6) auf die Zusammenstellung dieser beiden Geistesgaben im ersten Briefe an die Korinther ebenso zurückzuweisen, wie das λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν Θεὸν auf Ap. Gesch. 2, 11. In diesen beiden Stellen (10, 46 u. 19, 6.) begegnet uns nun auch wieder der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν ohne weitern Zusatz. Da jedoch der vollständigere Ausdruck (Ap. Gesch. 2) vorangeht und (11, 15) ausdrücklich auf diese Begebenheit zurückgewiesen wird, so können die γλῶσσαι nur als ἕτεραι oder καιναὶ genommen werden. Gleichwohl aber dürfte, daß der Schriftsteller schlechthin γλώσσαις λαλεῖν sagt, als ein Beweis davon anzusehen seyn, daß ihm dasselbe auch in der Gestalt, die es in der Wirklichkeit des Lebens hatte, nicht unbekannt war. Darauf also führt uns die (Ap. Gesch. 2) geschilderte Erscheinung auch von dieser Seite wieder zurück.

3.

Ueber das γλώσσαις λαλεῖν im neuen Testament.

Neuer kritisch-exegetischer Versuch über 1 Kor. 14. in Verbindung mit Ap. Gesch. 2.

Von
Carl Wieseler,
Repetenten in Göttingen.

Der Versuch, den ich rücksichtlich der so schwierigen und auch in der letzten Zeit noch vielfach besprochenen neutestamentlichen Glossolalie mitzutheilen gedenke, kündigt sich als ein neuer an, jedoch nicht in dem Sinne, daß er eine durchaus neue Ansicht von dem Gehalte jener Geistesgabe zu liefern beabsichtigte — denn wie wäre so etwas bei dem jetzigen Zustande der exegetischen Literatur in diesem Punkte möglich? — sondern dieser Versuch will nur neu seyn, weil er zuerst eine bestimmte Modification einer sonst schon vorgetragenen Ansicht von der Sprachengabe mit aller Consequenz an allen Stellen, wo von diesem χάρισμα die Rede ist, als richtig zu erweisen sucht und so eine durchaus eigenthümliche Ansicht über das (Ap. Gesch. 2) erzählte Pfingstereigniß gewinnt und entwickelt; weil er ferner bei der Durchführung und Begründung der Grundansicht nicht bloß im Einzelnen, sondern auch im Ganzen seinen eigenen Weg verfolgt; weil er endlich den Ursprung und die eigentliche Bedeutung der mehrfach dunkeln Bezeichnungen der neutestamentlichen Glossolalie zu erklären verheißt. Denn obgleich die genannte Materie in der letzten Zeit vor manchen anderen Zweigen der biblischen Theologie rüstige und gründliche Bearbeiter gefunden hat, z. B. Bleek, Olshausen, Neander, Baur, und erst neulich David Schulz in seinem Buche über die Geistes-

gaben und Rückert in seinem Commentar zum ersten Korintherbriefe, so kann sich doch der Verfasser mit den Forschungen dieser und anderer Gelehrten weder immer im Einzelnen, noch im Ganzen einverstanden erklären. Die Gründe der eigenen abweichenden Ansicht soll eben die folgende Abhandlung genauer entwickeln; wobei ich nur noch das bevorworte, daß auf die Anführung und Widerlegung fremder Meinungen nur so weit Rücksicht genommen wird, als dieß mit dem Erweis und der sicheren Begründung der eigenen Ansicht nothwendig zusammenhängt.

Bekanntlich finden sich die beiden Hauptstellen über das *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. 1 Kor. 14. und Ap. Gesch. 2, über welche letztere Stelle aber gestritten werden kann, ob sie hierher gehört, weil hier nicht *γλ. λ.*, sondern *ἑτέραις γλ. λ.* gelesen wird (Ap. Gesch. 2, 4). Allein daß durch jene beiden Formeln im Wesentlichen eine und dieselbe Wirkung des heiligen Geistes bezeichnet werden soll, erhellt nicht bloß aus der in die Augen springenden Aehnlichkeit ihrer äußeren Form, sondern auch noch aus folgenden andern Gründen. Denn zuerst wird das äußere Wesen beider Thätigkeiten, des *γλ. λ.* und des *ἑτέρ. γλ. λ.*, nach dem Eindrucke, den sie auf die gegenwärtigen Hörer machen, als durchaus identisch geschildert: beide machen auf den Augenzeugen den Eindruck, als ob die gesprochenen Reden Folge eines mehr unfreien, aber sehr erregten Seelenzustandes seyen, weßhalb die Redenden (Ap. Gesch. 2, 13) mit Trunkenen und (1 Kor. 14, 23) mit Rasenden verglichen werden. Dann aber wird von dem Verfasser der Apostelgeschichte selbst die Gleichartigkeit der durch jene beiden Formeln bezeichneten Thatsachen aufs bestimmteste behauptet. Nach Ap. Gesch. 10, 44—47. wird nämlich bei Gelegenheit der Erzählung von der Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius berichtet, daß sich die anwesenden Judenchristen über die Verleihung der Glossolalie an Heiden sehr gewundert, ja daß von dem Apostel Petrus, dem Theilneh-

mer und Augenzeugen der Pfingstbegebenheit, das den Heiden verliehene Charisma als durchaus gleichartig mit dem ihnen am Pfingstfeste zu Theil gewordenen befunden sey. Ebendasselbe spricht Petrus wieder nach Ap. Gesch. 11, 15 — 17. aus, als er sich in Jerusalem wegen der eigenmächtigen Aufnahme der Heiden zu den Segnungen des Christenthums vor den Judenchristen rechtfertigen will, und Aehnliches lesen wir auch Ap. Gesch. 15, 8 ff., besonders im 9. Verse, in welchem die Identität der den Aposteln und Jüngern einerseits und dem Cornelius und seinem Hause andererseits verliehenen Geistesgaben wohl am stärksten ausgesprochen seyn dürfte a). Es ist also durch das Zeugniß eines Augenzeugen und Apostels bestätigt, daß die Geistesgabe, welche (Ap. Gesch. 2) durch ἑτέρ. γλ. λ. und an andern Stellen des N. T. durch γλ. λ. bezeichnet wird, wesentlich dieselbe seyn muß. Und nach so starken Indicien der Zusammengehörigkeit ließe sich die Annahme einer zwiefachen von einander durchaus verschiedenen Glossolalie, von der selbst tüchtige Interpreten zuweilen in vollem Ernste gesprochen haben, kaum als möglich denken, wenn nicht die an den beiden genannten Hauptstellen gegebene nähere Exposition über das γλ. λ. wenigstens auf den ersten Anblick jene Annahme zu rechtfertigen schiene. Allein uns kann sie nur zum Beweise dienen theils einer mangelhaften und irrthümlichen Auffassung jedes einzelnen dieser beiden Abschnitte für sich genommen, theils eines unvollkommenen und ohne leitende Grundsätze unternommenen Versuchs einer Vermittelung und Ausgleichung beider mit einander; so wie wir denn nach dem Gesagten keine Erklärung der Glossolalie als richtig annehmen können, die nicht versucht, sie überall, wo sie im N. T. genannt wird, als ihrem Wesen nach identisch, wenn auch dem Grade ihrer Aeußerung nach

a) Vgl. auch Apost. Gesch. 19, 6, wo jedoch nur derselbe Name γλ. λ. vorkommt, ohne Beziehung auf das Pfingstereigniß.

verschieden (1 Kor. 12, 28) zu begreifen und darzustellen. Fügen wir zu den bereits angegebenen Stellen noch Mark. 15, 17., so haben wir alle neutestamentlichen Stellen beisammen, die von der Zungengabe handeln, und haben außerdem zu ihrer Bezeichnung noch eine dritte Formel gefunden: *καιναῖς γλ. λ.* Daß übrigens durch diese Formel nur unsere sogenannte Zungengabe und nicht etwa im Allgemeinen die Gabe, sich in seinen Reden vom göttlichen Geiste treiben zu lassen, bezeichnet werde, zeigt nicht bloß die große Aehnlichkeit der Formel mit den beiden andern, die nur in der ersten Bedeutung vorkommen, aufs unwidersprechlichste an, sondern auch der ganze Zusammenhang, in dem sie vorkommt, läßt nur an eine specielle und dazu durch das Wunderbare ihrer Erscheinung besonders auffallende Geistesgabe wie die Glossolalie denken.

Nachdem wir so sämmtliche Oerter des N. T. angegeben haben, die von dem Gegenstande unserer Untersuchung handeln, kommt uns die Frage entgegen, welche Stelle wir denn eigentlich zum Grundtext unserer Erklärung machen sollen, von ihr ausgehend und aus den in ihr gefundenen Vorstellungen und Ergebnissen weitere Folgerungen ziehend. Dieß kann natürlich nur eine von den beiden Stellen, 1 Kor. 14. oder Ap. Gesch. 2. seyn, weil die übrigen nicht viel mehr als den Namen der Glossolalie enthalten dürften. Von diesen beiden Stellen verdient aber wieder die Korintherstelle den primären Rang. Denn erstens ist sie die einzige neutestamentliche Stelle, welche sich in eigentlich didaktischem Sinn und Zweck über den rechten Gebrauch, die Bedeutung und den Werth des Zungenredens in öffentlicher Gemeindeversammlung weitläufiger ausspricht, dessen Verhältniß zu den verschiedenen Geistesgaben überhaupt und dann besonders zu der ihm rücksichtlich des Grades der Begeisterung zunächst stehenden *προφητεία* auseinandersetzt und wegen dieser Tendenzen und Beziehungen sich über den eigentlichen Charakter und das

Wesen der Glossolalie genauer verbreitet; dagegen derselbe Gegenstand Ap. Gesch. 2. nur in historischem Interesse und kürzer behandelt wird, darum auch ohne die logische Schärfe und Bestimmtheit des Ausdrucks, welche dem rein didaktischen Vortrage ziemt, und ohne den Versuch, ihn durch Vergleichung mit und Scheidung von andern verwandten Geistesgaben seinem Werth und Wesen nach deutlicher zu bezeichnen. Zweitens aber ist der Verfasser der Korintherstelle ein Apostel und zwar der dialektisch gebildete Apostel Paulus, der über die Beschaffenheit der Glossolalie die beste Auskunft geben konnte, weil er nicht nur selbst diese Geistesgabe in besonders hohem Grade besaß und übte (er sprach nach seinem eigenen Zeugniß öfter in Glossen, als selbst die nach ihrem Besitze so eifrig haschenden Korinther (1 Kor. 14, 18), sondern auch Gelegenheit gehabt hatte, sie an Andern wahrzunehmen (Ap. Gesch. 19, 6). Dagegen verbürgt uns die Wahrheit und Genauigkeit der Relation in der Apostelgeschichte nur sein Schüler Lukas, von dem wir nicht einmal wissen, ob er die Aeußerung dieser Geistesgabe an Andern wahrgenommen, geschweige denn, daß er sie selbst besessen und geübt habe. Wenigstens war er kein Augenzeuge a) der Pfingstbegebenheit; ob aber sein Gewährsmann, dem er hier folgt, Augenzeuge gewesen ist, wissen wir nicht. Ferner will, wie wir unten bei Gelegenheit der Exposition von Ap. Gesch. 2. weiter zeigen werden, die Darstellung dieses Ereignisses,

a) Daß Lukas kein Augenzeuge jenes Pfingstwunders war, geht aus der Relation selbst hervor; denn er zählt sich nicht zu denen, die damals den heiligen Geist empfingen, was er nach seiner sonstigen Weise thun müßte, wenn er hier etwas Selbsterlebtes erzählte. Daß übrigens die Abfassung von Apost. Gesch. 2, 1—41 nicht ursprünglich von Lukas herrührt, erhellt theils aus dem Colorit der Darstellung, dem hebräisirenden Stil und der ganzen Satz- und Gedankenbildung, theils schon aus dem Gebrauche der Formel ἑτέρ. γλ. λ., für die er sonst regelmäßig das kürzere γλ. λ. gebraucht.

für sich betrachtet, in kein anschauliches Gesammtbild zusammengehen, während die Darstellung des Paulus durchaus verständlich, klar und deutlich ist. Wenn also die paulinische Relation vor der des Lukas wegen ihrer belehrenden Tendenz, wegen der Ursprünglichkeit und Sicherheit ihrer Quellen, wegen ihres apostolischen Verfassers, und wegen ihrer großen Deutlichkeit und Anschaulichkeit den unbedingten Vorzug verdient, so müssen wir als unverbrüchlichen Kanon unserer Untersuchung die Forderung aufstellen, daß das Wesen der Glossolalie zunächst aus der Korintherstelle, soweit aus den in ihr gegebenen Datis geschehen kann, zu bestimmen sey und der so gefundene Begriff derselben aus der Vergleichung von Ap. Gesch. 2. keineswegs wesentlich umgestaltet, sondern höchstens durch einzelne Merkmale, wenn anders hier neue genannt werden sollten, die aber mit dem Begriffe selbst durchaus nicht streiten dürfen, erfüllt und vervollständigt werden darf. Ja ein Widerspruch kann von dieser Seite so wenig erhoben werden, daß vielmehr die aus der paulinischen Relation begründete Ansicht von der Glossolalie Maß und Richtschnur für den eigentlichen Gehalt und die Auslegung der Relation des Lukas hergeben muß; ein Kanon, der in der jüngsten Zeit fast allgemein, z. B. von Bleek, Neander, D. Schulz an den bekannten Stellen, anerkannt ist.

Der Gang der Untersuchung selbst wird nun einfach folgender seyn, daß wir zuerst die Korintherstelle für sich betrachten, um aus ihr eine möglichst deutliche Vorstellung von der Zungengabe a) zu erhalten; daß wir dann zweitens,

a) Man hat gegen die Maxime, die Korintherstelle zur Basis der Untersuchung über das Glossenreden zu machen, wohl die Einwendung gemacht, daß dieses hier nicht in seinem gesunden Zustande, sondern wie es sich in seiner Entartung in der korinthischen Gemeinde gezeigt habe, beschrieben werde, das Abnorme dürfe man aber doch nicht zum Maßstabe des Gesunden und Gesetzmäßigen machen wollen. Allein die Voraussetzung, worauf der ganze Einwurf beruht, daß nur die falsche Glossolalie von

zu Ap. Gesch. 2. übergehend, den in dieser Stelle gegebenen Bericht über diese Gabe in Gemäßheit der bereits gewonnenen Resultate auffassen, so der oben begründeten Forderung einer Identität der beiden Stellen zum Grunde liegenden Thatsache entsprechen und zugleich nachweisen, daß nur so der Widerspruch, der in dem Berichte der Apostelgeschichte selbst liegt, wahrhaft gelöst werde; daß wir endlich drittens den Ursprung und die Bedeutung aller die Glossolalie bezeichnenden Formeln zu ermitteln suchen. Ueber die Stellung des letzten Punktes an das Ende meiner Untersuchung, der sonst allgemein im Anfange sich findet, muß ich noch Folgendes zu meiner Rechtfertigung ange-

---

Paulus geschildert werde, ist durchaus ungegründet. Freilich wird der bei den Korinthern damals herrschende Mißbrauch dieser Geistesgabe auch geschildert, aber ebenso gut auch der rechte Gebrauch und das wahre Wesen derselben, und beide Schilderungen können sehr leicht auseinander gehalten werden. In der Erscheinung war das Zungenreden der Korinther gar nicht verschieden von demjenigen, das auch andere Christen und so besonders auch Paulus besaß und übte, wie er denn auch von einem besonderen Zungenreden zu Korinth im Gegensatze zu der wahren Glossolalie nirgends spricht, sondern nur im Allgemeinen vom γλ. λ. Es heißt z. B. nicht: Wenn ihr oder wenn Einige von euch in Zungen reden, so reden sie nicht zu Menschen, sondern zu Gott, sondern ganz allgemein: Wer nicht in Zungen redet, der ꝛc. (1 Kor. 14, 2). Die Korinther waren nur deßhalb zu tadeln, weil sie größtentheils den Werth des Zungenredens überschätzten, sich im Besitze dieser Gabe schon vollkommen dünkten, wenn sie auch sonst nicht gerade im Geiste christlicher Liebe dachten und handelten (1 Kor. 13, 1), die der Glossolalie unmächtigen Christen gering schätzten und wohl gar verachteten, ihr Glossenreden ungebührlich viel und selbst so, daß Mehrere zu gleicher Zeit redeten (1 Kor. 14, 27), in den Gemeindeversammlungen trieben und ihren ekstatischen Reden keine ἑρμηνεία folgen ließen (1 Kor. 14, 13). Wie übrigens Rückert a. a. O. trotz aller dieser speciellen Angaben, denen man leicht noch mehrere hinzufügen könnte, von einer geringen Kenntniß des Apostels von dem γλ. λ. der korinthischen Gemeinde reden und darauf Folgerungen bauen kann, läßt sich kaum begreifen.

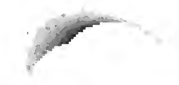
ben. Wer nämlich, der umgekehrten Methode huldigend, von der etymologisch-grammatischen Erklärung jener Formeln ausgeht, ist jedenfalls dem Irrthume leicht ausgesetzt, da es sich hier um die Erklärung von Kunstausdrücken handelt und diese, weil sie eine vielbesprochene und bekannte Sache bezeichnen, kurz, prägnant und vieldeutig sind. Der falsche Begriff aber, den Jemand aus der philologischen Erklärung des Worts im Voraus gewonnen hat, übt nachher den schädlichsten Einfluß aus auf die richtige Auffassung dessen, was von jenem Begriffe irgendwo ausgesagt wird. Indem ich dagegen zuerst von den dem γλ. λ. zugeeigneten Prädicaten ausgehe und so durch die gegebenen Thatsachen selbst zu dem durch jene Worte ausgedrückten Begriffe zu gelangen suche, erreiche ich jedenfalls das, daß ich durch eine falsche, wenn auch noch so scharfsinnig aufgestellte Hypothese über die Bedeutung des Namens mir nicht den Begriff von der Sache selbst verderbe; und wenn auch die später gegebene historisch-philologische Bestimmung des Namens, wie bei technischen Ausdrücken leicht möglich, falsch seyn sollte, wiewohl die Erklärung des Namens für einen Gegenstand um so leichter seyn muß, je genauer ich den bezeichneten Gegenstand schon kenne, so bleibt dennoch die Richtigkeit der Darstellung, die ich von dem Gegenstande selbst gegeben habe, unangetastet.

Was nun die Korintherstelle zuerst betrifft, so ist sie ohne Zweifel gegen solche Mitglieder aus der korinthischen Gemeinde gerichtet, welche ein übermäßiges Gewicht auf die Glossolalie legten und, weil sie in diesem Punkte gern vor den Leuten ihr Licht leuchten lassen wollten, einen zu häufigen, nicht selten zu Unordnungen und Anstößigkeiten mancherlei Art (1 Kor. 14, 39) führenden Gebrauch von dieser Gabe bei den öffentlichen Zusammenkünften der Gemeinde ohne Nutz und Frommen derselben (1 Kor. 14, 12) machten. Sie waren es, welche den Geist christlicher Liebe so weit verleugneten, daß sie ihre christlichen Mitbrüder,

die nicht durch jene Geistesgabe ausgezeichnet waren, gering schätzten, ja daß sie, um ihre Erbauung sich wenig kümmernd, fast ausschließlich und häufig durcheinander zu gleicher Zeit in unverständlichen Glossen redeten; sie waren es, die sich in ihrem geistlichen Dünkel vorzugsweise τοὺς πνευματικοὺς a), dagegen die der Zungengabe unmächtigen Gemeindemitglieder τοὺς ἰδιώτας b) nannten und sich daher

a) Unter den πνευματικοῖς verstehe ich in unserem Abschnitte (1 Kor. 12—14) nur die γλώσσαις λαλοῦντας. Diese Bedeutung ist deutlich genug 1 Kor. 14, 37, wo unter dem πνευμ. nur der γλ. λαλῶν verstanden werden kann; denn nur dem Propheten und Glossenredner werden in unserem Abschnitte ἐντολαὶ gegeben. Ebenso ist klar, daß τὰ πνευματικὰ (1 Kor. 14, 1) nur von der Glossolalie verstanden werden kann; denn wäre in diesem Ausdrucke auch noch die Gabe der Prophetie eingeschlossen, so entstände der widersprechende Sinn: Mehr, als nach der Prophetie, strebt darnach, daß ihr prophezeiet; vgl. auch die Parallelstelle (1 Kor. 14, 5), wo τὰ πνευμ. ausgedrückt wird durch γλ. λ. Wenn aber πνευματικὰ und πνευματικοὶ sonst in diesem ganzen Abschnitte nur von der Sprachengabe und ihren Besitzern zu verstehen ist, dann muß dieß auch von 1 Kor. 12, 1. gelten. Ebenso scheint auch der Pluralis πνευμάτων (1 Kor. 14, 12) nur auf die verschiedenen Arten des Glossenredens hinzudeuten, auf die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 28), wie der ganze Zusammenhang anzeigt. Wird aber die Benennung Pneumatiker in unserem Abschnitte allein den Zungenrednern, selbst mit Ausschluß der Propheten, zugeeignet, so kann sie nicht von Paulus ausgegangen seyn, der als Gabe des Geistes nicht bloß überhaupt, sondern gerade in unserem Abschnitte noch vieles Andere ansieht (1 Kor. 12, 7 ff.), diesen Namen müssen sie sich vielmehr selbst in ihrem geistlichen Dünkel, indem sie sich als die vorzugsweise Begeisterten ansahen, beigelegt und Paulus muß ihn so wie das Uebrige von Korinthern erfahren haben. Diese Vermuthung scheint sich durch 1 Kor. 7, 40. zu bestätigen, wo Paulus ebenfalls auf den Besitz des göttlichen Geistes Anspruch macht im Gegensatze gegen solche, die ihn sich vorzugsweise vindiciren möchten.

b) Der Ausdruck ἰδιώτης findet sich in unserem Abschnitte an 3 Stellen (1 Kor. 14, 16. 23. 24). Viele Ausleger, z. B. D. Schulz a. a. O., verstehen unter den ἰδιώταις gemeine, un-



zu den übrigen Christen nach ihrer Meinung ähnlich verhielten, wie bei den Gnostikern die Pneumatiker zu den Psychikern. Ueber dieß Unwesen genauer unterrichtet und von den Vorstehern der korinthischen Gemeinde befragt, wie sie sich gegen die Glossenredner zu verhalten hätten, und ob sie den bisher mit so manchen Unordnungen verbundenen Gebrauch der Glossen nicht ganz untersagen sollten (1 Kor. 12, 1; 14, 39), belehrt Paulus sie (1 Kor. 12—14) über die Natur, den wahren Werth und den rechten Gebrauch des *γλ. λ.*, indem er (K. 12.) die Nothwendigkeit eines friedlichen Zusammenbestehens und Zusammenwirkens a l l e r einzelnen Geistesgaben nachweist (K. 13.), als die Seele alles Wirkens im christlichen Gemeindeverbande die Liebe bezeichnet und endlich (K. 14.) den rechten Gebrauch und Werth des *γλ. λ.* in öffentlichen Versammlungen durch eine specielle Vergleichung mit der Prophetie nach dem für alle öffentliche Wirksamkeit geltenden paulinischen Grundsatze der Zweckdienlichkeit zu religiöser Förderung und Belebung

---

gebildete Leute; allein da diese dem *γλ. λ.* entgegengesetzt werden (1 Kor. 14, 15), so müßten sie allein die Glossen nicht verstehen können und nicht dasselbe auch von den Gebildeten gelten, was, wie wir unten sehen werden, gegen die Natur der Glossen streitet. Außerdem aber würde dann 1 Kor. 14, 23. nicht passen, weil auch hier rücksichtlich des *ἰδιώτης* der obige Einwurf sich wiederholt und zwischen *ἰδιώτης* und *ἄπιστος* kein Gegensatz ist, da ja auch der Ungläubige ungebildet seyn kann. Aus den ersten 2 Stellen nun geht deutlich hervor, daß der Idiot ein der Sprachengabe nicht mächtiger Christ ist. Vergleichen wir besonders die Redensart *ἀναπληροῦν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου*, so können wir mit R ü c k e r t eine Anspielung auf die Ordnung der jüdischen Synagoge nicht verkennen, in der fungirende Mitglieder von den Hörern, Kleriker von Laien geschieden wurden, und müssen unter dem Idioten den Laien, d. i. jeden Christen, der nicht in Glossen redet, verstehen. Eine solche Herabsetzung der nicht Glossenredenden aber — denn auf eine Rangordnung deutet *τόπος* — konnte füglich nur von den Inhabern dieser Geistesgabe ausgehen. Paulus wendet (1 Kor. 14, 24) diese Bedeutung von *ἰδιώτης* (Laie) wegen der Parallele mit V. 23. auch auf den Propheten an.

aller Gemeindemitglieder näher bestimmt. Zu unserem Zwecke werden wir uns fast ausschließlich mit Ermittelung des Gehalts von K. 14. zu beschäftigen haben.

Der Charakter des Propheten und Zungenredners und ihr gegenseitiges Verhältniß läßt sich nach unserm Abschnitte etwa so beschreiben. Der christliche Prophet ist ein ohne Beruf und Amt frei wirkendes Mitglied der Gemeinde, das, so oft es vom göttlichen Geiste getrieben wird, in eindringlicher und verständlicher Rede das ausspricht, was zur Ermahnung, Ermunterung, Befestigung und Erbauung der Hörer dient (V. 3. 4), mag die Rede sich nun auf die Erkenntniß der Tiefen des menschlichen Herzens gründen (V. 25) oder auch die Zukunft enthüllen, tröstend, mahnend oder warnend. Der Inhalt seiner Reden zwar wird von ihm nicht selbstthätig erzeugt[a]), sondern ihm urplötzlich durch den heiligen Geist mitgetheilt (V. 30), allein er wird so wenig ein willenloses Werkzeug jenes Geistes, daß er sich des Gehalts der ihm gewordenen Offenbarungen stets deutlich bewußt ist und sie sogleich in verständlicher Rede Andern mitzutheilen vermag, weßwegen an die Propheten auch die Forderung gestellt wird, nach einander zu weißagen, weil die Geister der Propheten den Propheten unterthan seyen (V. 30 ff.). Die Selbstmacht des prophetischen Geistes auch im Zustande der Begeisterung wird aber am stärksten ausgesprochen, wenn im Gegensatze gegen das γλ. λ. das προφητεύειν bezeichnet wird als ein προσεύχεσθαι τῷ νοΐ, d. i. als ein Beten mit dem eigenen Geiste[b]) (V. 15). Allein diese Bestimmung

a) Dadurch unterscheidet er sich von dem διδάσκαλος (1 Kor. 12, 28), der nach angestellter Meditation jeder Zeit, sey es in dem λόγος σοφίας, d. i. künstlerisch oratorischem Vortrage (1 Kor. 12, 8; vgl. 2, 1. 2 Kor. 11, 6), oder in dem λόγος γνώσεως, d. i. schlichter, aber tiefsinniger Rede zu sprechen vermag.

b) Jemand betet mit dem νοῦς, wenn er mit Bewußtseyn als



des προφητ. darf nach dem bereits Gesagten nicht so verstanden werden, als ob bei dem Propheten **nur** der νοῦς, der eigene menschliche Geist, thätig sey, ohne sich mit dem πνεῦμα, dem Gottesgeiste, in wesentlichem Rapport zu befinden, sondern diesem muß stets die höhere Erregung des Propheten und die Mittheilung der Offenbarung als sein eigenthümliches Werk beigelegt werden, während jenem, dem νοῦς, zukommt, sich seiner bewußt zu bleiben, der Offenbarung sich zu bemächtigen, ihr eine adäquate Form zu geben und, wenn der Augenblick günstig ist, sie auch Andern zu ihrer Erbauung mitzutheilen. Wenn daher der prophetische Zustand hier allein zu dem νοῦς in Beziehung gesetzt wird, so soll er nicht seinem eigentlichen Wesen und Ursprunge nach, sondern, wie der Zusammenhang angibt, nach dem Merkmale beschrieben werden, durch das er sich von dem Zustande des Glossenredners am besten unterscheiden läßt. Dieses ist aber das verständige Denken und Aussprechen dessen, was ihm auf apokalyptischem Wege zu Theil geworden ist. Der Glossenredner dagegen hat zwar den Inhalt seiner Rede mit dem Pro-

---

dieser in einen bestimmten Zusammenhang des innern und äußern Lebens gesetzte Mensch betet. Daß νοῦς hier von dem Menschengeiste im Gegensatze gegen den Gottesgeist verstanden werden müsse, zeigt das dem νοῦς entgegengesetzte πνεῦμα, welches dem Zusammenhange nach nur von dem πνεῦμα θεοῦ (1 Kor. 12, 3) verstanden werden kann. Demgemäß muß auch (1 Kor. 14, 14) τὸ πνεῦμά μου erklärt werden: τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοὶ προσεύχεται, d. i. die mir verliehene, in mir wirksame göttliche Kraft betet. Daß νοῦς statt πνεῦμα von der ganzen höhern Natur des Menschen gesetzt werden könne, erhellt aus Röm. 7, 23. 25. Allein νοῦς θεοῦ im Sinne von πνεῦμα θεοῦ habe ich nirgends im N. T. gefunden und dürfte schwerlich jemals gesagt worden seyn, weil νοῦς mehr das vermittelte, discursive, πνεῦμα dagegen das intuitive, schöpferische, belebende Denken ausdrückt. Man sieht also, daß an unserer Stelle πνεῦμα und νοῦς ihre charakteristische Bedeutung behalten.

pheten gemeinsam (V. 15 ff.); es sind nämlich die hohen und herrlichen Thaten Gottes, die er in seinem Gebete preiset, für die er dankt, und, insofern die Glossolalie eine eigenthümlich christliche Geistesgabe ist, gewiß vorzugsweise die unendliche Liebe Gottes, die er kund machte in der Sendung seines Sohnes, sein ewiger Rathschluß der Erlösung und Versöhnung der Menschheit durch Christum und die mancherlei weisen Anordnungen und Anstalten zur Einführung und Verbreitung seines Evangeliums (vgl. Ap. Gesch. 10, 46; 19, 6) — und zur Anerkennung und demüthigen Verehrung eben dieser Thatsachen sucht ja auch der christliche Prophet zu führen, auch seine Reden zeugen ja von dem innigsten Lobe und Preise der Gottheit; allein der Glossenredner besitzt diesen Inhalt nicht auf dieselbe bewußte Weise wie der Prophet; denn wenn in diesem der νοῦς betet, so betet in jenem das göttliche πνεῦμα und vertritt ihn (V. 15). Doch darf man sich wegen dieser Stelle die Herrschaft des göttlichen Princips über den Glossenredner nicht etwa so denken, als ob in und mit der Einwirkung des πνεῦμα alle Thätigkeiten und Functionen der menschlichen Seele unthätig und unwirksam [a]) gemacht würden und an ihrer Stelle der göttliche Geist die Organe des Leibes beseele, lenke und regiere, welchen Gedanken man wohl so ausgedrückt hat, daß der Gottesgeist auf der Seele wie auf einem Instrumente spiele. Denn abgesehen davon, daß die Vorstellung von einem solchen Seelenzustande sich mit keiner irgend gesunden Psychologie reimen will und in derselben Stelle das προσεύχεσθαι τῷ νοΐ, wie wir oben gesehen haben, auch nicht von der ausschließlichen Herrschaft des νοῦς im prophetischen Zustande gefaßt

a) Vgl. auch V. 14, wo von dem Glossenredner gesagt wird, daß in ihm die göttliche Kraft bete, seine eigene höhere, vernünftige Natur aber unfruchtbar (ἄκαρπος) sey, d. i. dem Zusammenhange nach keine Frucht, keinen Nutzen schaffe, unthätig bleibe. Ἄκαρπος ist activ, nicht passiv zu fassen.

werden durfte, so finden sich in unserm Abschnitte bestimmte Aussprüche, die mit der Annahme einer Bewußtlosigkeit und gänzlichen Unthätigkeit des *νοῦς* im Glossenredner nicht zusammengereimt werden können. Zuerst wird nämlich von ihm gesagt, daß er, wenn auch Niemand weiter, doch sich selbst erbaue (V. 4). Wie aber ein Mensch erbaut, d. i. geistig gehoben und gefördert werden könne ohne den Gebrauch seiner höhern vernünftigen Natur, läßt sich so wenig einsehen, wie daß ein Instrument dadurch, daß der Meister auf ihm gespielt hat, besser werden und sich dieser seiner Förderung bewußt seyn kann. Dann wird (V. 27. 28) von dem Glossenredner gefordert, daß er *in* der Gemeinde nur dann rede, wenn er keine Störung verursache, ja daß er dort schweige, wenn er seine Rede *nicht* dollmetschen könne. Eine solche Forderung aber ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß der glossematische Zustand nicht ohne Willenskraft und Ueberlegung gedacht werden dürfe. Endlich konnte der Glossenredner seinen Glossen eine Auslegung nachfolgen lassen (V. 5); dieses setzt aber die Selbigkeit seines Bewußtseyns während und nach dem Glossenreden voraus. Nach allen diesem haben wir in dem *γλ. λ.* einen ekstatischen, d. i. einen durch die Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufenen und das individuelle Seelenleben von seiner gewöhnlichen Bahn und Richtung mit Gewalt abziehenden, relativ *leidentlichen* Seelenzustand anzuerkennen, der aber nicht von der Beschaffenheit war, daß alle und jede Selbstthätigkeit des Individuums aufhörte, wenn auch der Grad ihrer Anwesenheit sehr verschieden gedacht werden kann und wenigstens der Erscheinung nach fast bis zu einem minimum herabsinken mochte. Unterschieden von dem prophetischen war dieser Zustand durch ein stärkeres Zurücktreten des Selbst- und Weltbewußtseyns (vgl. 2 Kor. 12, 2), was sich darin kund that, daß der Glossenredner theils sich unmittelbar nur an Gott wendete, ohne das Bedürfniß der

etwa anwesenden Hörer zu berücksichtigen (V. 2), und daher unwillkürlich größtentheils die Form des Gebets wählte (V. 13 ff.), theils aber den Inhalt seiner Rede zunächst in durchaus unverständlicher oder doch nicht allgemein verständlicher (was von beiden das Richtige ist, wissen wir jetzt noch nicht) Form vortrug, und diese daher für die Hörer noch einer Auslegung bedurfte (V. 27. 28). Es liegt somit auf der Hand, daß der innere Grund der Verschiedenheit beider Zustände, des glossematischen und prophetischen, nur in dem Grade der Begeisterung beruht, die in der denkbar höchsten Stufe über den Glossenredner kam, und weil sie bei diesem sich auffallender äußerte (V. 23), als bei dem Propheten, die Veranlassung zu den verschiedenen Benennungen zweier dem Wesen nach identischen Geistesgaben gab. Diese Bedeutsamkeit der Glossen als Anzeichen der größtmöglichsten Wirksamkeit des göttlichen Geistes im kreatürlichen Leben ist der Grund, warum die eiteln Korinther besonders nach ihrem Besitze trachteten; sie ist die Veranlassung, warum sie, wenn sie der Glossen mächtig waren, sich Pneumatiker, vom göttlichen Geiste vorzugsweise Erfüllte, nannten. Doch ist es durchaus falsch, das Reden der Glossen an sich als ein krankhaftes Erzeugniß des ersten christlichen Gemeindelebens zu betrachten oder es auch nur der Weißagung unterzuordnen. Vergebens beruft man sich besonders in letzterer Beziehung auf unsere Korintherstelle. Paulus ist so weit davon entfernt, die Glossen herabzusetzen, daß er vielmehr seinem Gotte für die Gabe dankt, mehr, denn sie Alle, in Glossen zu reden (V. 18). Nur wenn er beide Gaben, die Prophetie und die Glossolalie, rücksichtlich ihrer Anwendbarkeit und Nützlichkeit in den öffentlichen Versammlungen mit einander vergleicht, wagt er die Behauptung auszusprechen, daß der Zungenredner größer sey, als der Weißagende, aber auch dann nur mit der Beschränkung, wenn der Glosse keine Dollmetschung folgt (V. 5). Wird

dagegen die Glosse ausgelegt, so hat sie nach Pauli Meinung selbst im Gemeindeverkehre denselben Werth wie die Prophezeiung, was daraus erhellt, daß unter dieser Bedingung auch in der Gemeinde ebenso viele Glossenredner auftreten sollen, als Propheten (V. 27—30) a). Nur wegen des leichtern Mißbrauchs der Glossengabe und ihrer notorischen Entartung in der korinthischen Gemeinde scheint Paulus am Ende seiner Vorschriften über das γλ. λ. (V. 39) sich fast mehr für den Gebrauch der προφητεία in der Gemeinde zu entscheiden, obgleich das μὴ κωλύετε auch sonst seine Erklärung findet, wenn man bedenkt einerseits, daß Paulus hier vielleicht zu Vorstehern der Gemeinde spricht, welche es in ihren Schreiben an ihn wegen mancher unordentlicher Auftritte bedenklich gefunden haben konnten, die Glossolalie in der Gemeindeversammlung noch ferner zuzulassen, andrerseits, daß er bei dem herrschenden Hange der Korinther zum Zungenreden es nicht rathsam finden konnte, sie zu demselben noch besonders zu ermuntern. So viel über Wesen und Werth der Glossolalie, sofern beides aus der Vergleichung mit der Prophetie aufgehellt wird.

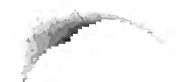
Allein wodurch unterschied sich das γλ. λ. in der äußern Erscheinung so sehr, daß es gleich auf den ersten Anblick von den verwandten Manifestationen des christlich-religiösen Lebens, die doch auch Gaben des göttlichen Geistes waren, unterschieden werden konnte? und wie war sein Verhältniß zur ἑρμηνεία oder Dollmetschung, welche von dem Zungenredner, so oft er öffentlich redete, ja immer gefordert wurde (V. 13)? Diese

a) Hieraus und aus dem Zusammenhang, in dem die einzelnen Stellen vorkommen, ergibt sich, daß, wo der Gebrauch der Glossen im Gemeindeverkehre dem προφητεύειν unbedingt untergeordnet wird (V. 1. 5. 19. 23), nur an eine Glossolalie ohne Dollmetschung gedacht werden darf.

beiden Fragen hängen aufs genaueste zusammen und können nur in und mit einander gelöst werden.

Was nun das γλ. λ. betrifft, so kann es nicht lautlos gewesen seyn, wie man etwa aus den Worten οὐδεὶς ἀκούει (V. 2) schließen könnte. Dagegen spricht der Name γλ. λαλεῖν, ferner die Vergleichung mit den Toninstrumenten (V. 7. 8), ferner die γένη φωνῶν (Sprachen, V. 10), dann der λόγος und das λαλούμενον (V. 9), endlich (V. 28) σιγάτω. Falsch ist es daher, in dem γλ. λ. einen ekstatischen Zustand, gleich dem der Hanna (1 Sam. 1, 13 ff.), finden zu wollen, von der es heißt, daß sie in ihrem Herzen geredet, ihre Lippen sich bewegt hätten, ihre Stimme aber nicht gehört worden sey. Vielmehr folgt, daß der Zungenredner zwar Laute von sich gibt, daß aber kein Anderer sie versteht: die Anderen hören wohl, daß, aber nicht was geredet wird a); vgl. V. 16: ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε, wo an der Stelle von ἀκούει οἶδε gebraucht ist. War aber allen Gemeindemitgliedern ohne Ausnahme die Rede des Zungenredners unverständlich, wie dieß in dem οὐδεὶς ἀκούει und in dem ἑαυτὸν (nur sich, nicht die Gemeinde) οἰκοδομεῖ (V. 4) bestimmt ausgesprochen wird, so kann nur er und kein anderes Gemeindemitglied der Hermeneut seiner γλῶσσαι seyn. Die ἑρμηνεία γλωσσῶν ist also ein Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. besitzt und auch nicht von einer fremden γλῶσσα, sondern nur von der eignen, obwohl die Gabe der ἑρμηνεία dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt (V. 28.). Freilich ist die Identität der Persönlichkeit des Hermeneuten mit dem Zungenredner häufig nicht gehörig berücksichtigt worden. Doch wie sie schon aus der Schilderung des γλ. λ. in V. 2. u. 4. hervorgeht, so ist sie auch in unse-

a) Daß man von den Zungenrednern zwar Töne, aber nicht das Geredete als solches höre, drückt auch μυστήρια (V. 2) aus, welches hier nicht „göttliche, ewige, dem irdischen Blicke verborgene Wahrheiten", sondern „geheimnißvolle, dem Hörer unverständliche Dinge" bezeichnet.



rem Texte deutlich bezeugt; vgl. V. 5. und 13, in welchen beiden Versen der Grammatik zufolge nur der λαλ. γλ. Subject zu διερμηνεύῃ seyn kann. Nun aber müssen nach diesen deutlichen Stellen die andern dunklern erklärt werden, welche die Auslegung der Glosse durch einen Fremden nicht absolut auszuschließen scheinen. Schwierig sind in dieser Beziehung zunächst die Worte εἷς διερμηνευέτω (V. 27.). Hier kann εἷς zuerst nicht so viel als „ein Jeder" bedeuten, denn dann müßte statt εἷς gesetzt seyn εἷς ἕκαστος. Ferner können die Worte nicht heißen: „nur Einer, unbestimmt welcher, dollmetsche für jene zwei oder höchstens drei, die in Zungen reden"; denn diese Erklärung würde gegen die eben durchgeführte Behauptung eine verschiedene Persönlichkeit des Zungenredners und Hermeneuten wenigstens der Möglichkeit nach voraussetzen. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig: „Einer, nicht Mehrere zugleich, dollmetsche", was dem Sinne nach so viel ist als: die Zungenredner sollen auch dollmetschen und zwar einzeln, nach einander, wie sie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln) in Zungen reden sollen. Dann ist V. 28. zu berücksichtigen, wo man entweder erklärt: „wenn kein Dollmetscher da ist, d. i. wenn Niemand unter den Anwesenden die Gabe der Auslegung hat, schweige er (der γλώσσαις λαλῶν) in der Versammlung" oder „wenn er (der γλώσσαις λαλῶν) nicht Dollmetscher ist, so rc. Daß nur die letzte Erklärung richtig ist, ist aus dem Gesagten klar genug. — Zu den oben bezeichneten irrigen Auffassungen dieser Stellen ließ man sich verleiten, theils weil das parallele χάρισμα διακρίσεως, welches zur Beaufsichtigung und Prüfung der προφητεῖαι dienen sollte, den Uebrigen, den ἄλλοις, den von den handelnden προφήταις unterschiedenen Personen zukam (V. 29), theils weil man, leider zu großem Nachtheile der Untersuchung zu viel Gewicht auf eingebildete Analogien aus dem Heidenthume legend, durch das Verhältniß des heidnischen Hermeneuten zum μάντις das des christlichen zum Glossenredner zu erklären suchte,

theils weil man, von einer willkürlich gebildeten Ansicht[a]) vom γλ. λ. ausgehend, natürlich auch das Verhältniß des Hermeneuten zu ihm nicht richtig auffassen konnte, theils endlich, weil die Unterscheidung der γλῶσσαι von der ἑρμηνεία γλωσσῶν als verschiedener Geistesgaben (1 Kor. 14, 26. 12, 10) eine Verleihung derselben an verschiedene Persönlichkeiten zu fordern schien. Allerdings können nun zu diesen beiden Geistesgaben zwei verschiedene Subjecte gedacht werden — denn sonst hätten sie nicht unterschieden und als zwei vorgestellt werden können — insofern nämlich Jemand bloß ein Zungenredner seyn kann, ohne zu dollmetschen, ein Anderer aber außer dem χάρισμα γλωσσῶν noch die ἑρμηνεία γλωσσῶν besitzt, doch hat es nie einen Dollmetscher der Zungen gegeben, der nicht vorher selbst in den Zungen, die er dollmetschte, gesprochen hätte. Obgleich nun aber dasselbe Subject es ist, was in Zungen redet und dollmetscht, so bezeichnen doch das γλ. λ. und die ἑρμηνεῖαι γλ. zwei der Zeit und Erscheinung nach getrennte Thätigkeiten von demselben Subjecte, und man darf nicht glauben, daß der Zungenredner dieses sein Reden etwa durch die Auslegung unterbrochen oder vielleicht den Inhalt dessen, was er in Zungen zu reden hatte, noch ehe er in Zungen ihn ausgesprochen, den Zuhörern ausgelegt und verständlich vorgetragen habe. Denn der actus des γλ. λ. wird von dem des ἑρμηνεύειν deutlich unterschieden (V. 27) und außerdem ist schon oben gezeigt, daß die Glossolalie nicht eine bloß innere Bewegung und Erregung gewesen sey, sondern sich wirklich den Ohren der Anwesenden kund gethan habe. Daher sie denn immer als ein wirkliches Reden voraufgeht und gleichsam den Text zu dem nachfolgenden διερμηνεύειν bildet.

a) Wer z. B. sich die, wie wir unten zeigen werden, irrthümliche Ansicht gebildet hatte, als ob das γλ. λ. ein Reden in fremden Sprachen oder in ungebräuchlichen, alterthümlichen Ausdrücken wäre, mußte, wollte er consequent seyn, die Möglichkeit einer fremden Auslegung durch etwa anwesende christliche Gelehrte rc. zugeben.

Bis jetzt wäre das Resultat unserer Untersuchung kurz folgendes: Unter dem γλ. λ. haben wir seiner äußern Erscheinung nach eine hörbare, aber für Niemand verständliche Rede zu denken, die eben deßwegen zum Vortrag in der Gemeindeversammlung, dessen einziger Zweck die gemeinsame Erbauung ist, sich nicht eignete, wenn sie nicht durch die Auslegung Licht und Verständlichkeit erlangte, da aber nur der Glossenredner selbst das Gesagte auslegen konnte, so sollte er in der Gemeinde nur dann in Zungen reden, wenn er zugleich die Gabe der Auslegung besaß. Wie ist es aber möglich, so fragen wir weiter, daß der Inhalt der Glossen so ganz allgemein unverständlich blieb?

Man könnte den Grund davon zwar zunächst in dem Gegenstande selbst, in dem Dargestellten, suchen. Dieß war das augenblickliche innige Verhältniß zu Gott, das sich aussprach in einem lebendigen, herzlichen Gebet, in Dank und Preis gegen Gott. Die Ausdrücke sind *προσεύχεσθαι*, *ψάλλειν* (V. 13. 14. 15), *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* (V. 16. 17). Wenn nun auch solche Ergüsse des religiösen Gefühls, der Ausdruck, der ihnen auch in der gebildetsten und bestimmtesten Rede geworden wäre, nicht von Allen verstanden werden konnte, weil nicht Alle gleiche fromme Erregungen und Empfindungen gehabt und aufzuweisen hatten, so bleibt es doch schlechthin unerklärlich, wie der Sinn einer noch so tiefen und begeisterten Rede von Niemand unter den Anwesenden hätte erfaßt werden sollen, von denen doch gewiß manche und jedenfalls doch die übrigen Zungenredner in ihrem Leben ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Es scheint daher die durchgängige Unverständlichkeit des γλ. λ. keineswegs durch die große Tiefe seines Inhalts erklärt werden zu können, und man hat darum bei Erklärung derselben nicht bloß den schwierigen Inhalt der Glossen, sondern auch die Form, in der sie vorgetragen wurden, berücksichtigen zu müssen geglaubt, und

das mit Recht, schon deßwegen, weil hierauf unsere Korintherstelle selbst führt.

Zunächst nun hat man wohl an die übernatürliche Mittheilung einer Fertigkeit, seine frommen Erregungen auch in dem Redenden bisher unbekannten und ungeläufigen fremden Sprachen auszudrücken, gedacht. Allein wenn diese Ansicht von den Glossen auch Ap. Gesch. 2. ihre Bestätigung zu finden scheint, so wird sie doch in unserem Abschnitte und zwar V. 10—12. durchaus ausgeschlossen; weßwegen wir auch eine weitläufige Widerlegung dieser Ansicht, die bekanntlich noch an vielen anderen Gebrechen leidet, nicht weiter für nöthig halten. Denn da die Glossolalie V. 10—12 mit einem Reden in fremden Sprachen verglichen wird und das Verglichene nie dasselbe seyn kann mit dem, womit es verglichen wird, so ist doch wohl deutlich, daß die Glossolalie des Paulus kein Reden in fremden Sprachen seyn könne a).

Wenn dagegen Bleek an ein begeistertes Reden der Christen im alterthümlichen, provinciellen, ungebräuchlichen, überhaupt dichterischen und darum schweren, aber doch der eigenen Mundart angehörigen Ausdrücken denkt, so möchte schon der Grund nicht die schwächste Verwerfung dieser Ansicht enthalten, daß zwar keine Stelle in unserem Korintherbriefe direct dagegen, aber auch keine einzige direct oder indirect dafür spricht, daß die Ansicht vielmehr allein auf einer sprachlichen Entwickelung der Bedeutung der dunkeln γλῶσσαι beruht und daher bei der Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks den Charakter einer reinen Hypothese hat; weßwegen man zu ihrer gänzlichen Widerlegung nur das sprach-

a) Wenn Rückert a. a. O. dennoch bei seiner einmal gefaßten Meinung, unter der Glossolalie allerwärts im N. T. ein Reden in fremden Sprachen zu verstehen, beharrt, trotz der Einsicht, daß der Apostel an unserer Stelle dann einen logischen Fehler begangen haben müsse, so ist das ein Gewaltstreich, der keineswegs zu billigen ist.

liche Element ihrer Begründung als unhaltbar nachzuweisen braucht, was von uns freilich hier noch nicht geschehen kann. Was nun schon an diesem Orte dagegen zu sagen ist, möchte etwa Folgendes seyn. Zuerst müssen wir nämlich das Merkmal der provinciellen Idiotismen aus dem Begriffe der bleek'schen Glossen ganz entfernen. Denn waren dieß Idiotismen im Dialekte des Redenden, so hätten diese den Zuhörern, die aus demselben Orte oder derselben Provinz gebürtig waren, ja gar nicht unverständlich seyn können; denn warum hätten z. B. die Mitglieder der korinthischen Gemeinde die Idiotismen des in Korinth gebräuchlichen Dialekts nicht kennen sollen? Ebenso wenig dürfte eine Rede voll provincieller Ausdrücke das besondere Product und Kennzeichen eines erhöhten Seelenzustandes wie beim γλ. λ. haben seyn können, da zumal bei der geringern Klasse des Volks, zu der doch die meisten Christen gehörten, nichts leichter und bequemer oder mehr an der Tagesordnung war, als sich jener bekannten Redeformeln zu bedienen. Waren aber die Glossen Idiotismen in einem freilich nicht dem Redner, wohl aber den Zuhörern ungeläufigen Dialekte, so hätte dann doch der Apostel die mit der Hermeneutik nicht verbundene Glossolalie in der Gemeindeversammlung nicht schlechthin, sondern nur da untersagen sollen, wo eine Versetzung des Vortrags mit unbekannten Idiotismen zu erwarten stand, oder, um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, Paulus hätte in Korinth nur den Auswärtigen, nicht aber den Einheimischen das Glossenreden in der Gemeine untersagen können. Oder aber, waren die Glossen Idiotismen in einem beiden, dem Hörer und dem Redner, ungeläufigen Dialekte, so würden wir nur ein potenzirtes Reden in fremden Sprachen erhalten, da ja dann statt allgemein gangbarer Ausdrücke aus der fremden Mundart nur Provincialismen gewählt wären. Wir müssen also schon das Merkmal der Idiotismolalie von dem Begriffe der Glossen trennen und könnten unter diesen nur

noch alterthümliche, ungebräuchliche und poetische Ausdrücke verstehen, mit denen die Rede des Zungenredners vorzugsweise angefüllt gewesen sey, weßwegen sie auch die Benennung einer Glosse erhalten habe, nach dem Grundsatze: a potiori parte fit denominatio. Allein auch so gefaßt, dürfte die Begriffsbestimmung der Glosse nicht die richtige seyn, weil sie nicht zur paulin. Schilderung von dem Verhältnisse des Hermeneuten zum Zungenredner paßt. Aus dieser erhellt, daß es für die Glossen entweder gar keinen Hermeneuten gab oder daß weiter Niemand als der Redner der Hermeneut war. Nun aber läßt sich keiner von diesen beiden Fällen zusammenreimen mit der oben gegebenen Auffassung der Glossen. Denn auf der einen Seite, wie hätte nicht wenigstens der Zungenredner selbst den in solchen Glossen gehaltenen Vortrag, dessen Möglichkeit auf jeden Fall eine Thätigkeit der eigenen Reflexion und des Denkvermögens und darum eine gewisse Deutlichkeit der ausgesprochenen Gedanken und Empfindungen voraussetzt, verstehen und darum auch Andern stets dollmetschen können? Auf der andern Seite aber, wie hätte die so beschaffenen Glossen nur der Zungenredner und nicht auch irgend ein anderes Mitglied der Gemeinde auslegen können, da zu ihrem Verständnisse doch nur die Kenntniß der in ihnen vorkommenden Archäismen und ungebräuchlichen Redeformeln erforderlich war, alles Uebrige aber ganz gewöhnlich lautete und wenigstens vom allgemein verständlichen prophetischen Vortrage sich nicht unterschied? und warum beschränkt der Apostel die Glossolalie ohne Hermeneutik auf die Privaterbauung und läßt sie wenigstens nicht dann zu, wenn gebildete Zuhörer zugegen sind? Woraus zur Genüge erhellt, daß auch die alterthümlichen und ungebräuchlichen Redeformeln keine Charaktere der Glossen seyn können. Können wir nun auch den Schwung der Darstellung den Glossen nicht ausschließlich zueignen, sondern müssen daran auch die Prophetie

participiren lassen, so bleibt von den bleek'schen Merkmalen der Glossen nichts mehr übrig, als die Unverständlichkeit, deren Grund der verehrte Gelehrte eben in den genannten drei Merkmalen angeben wollte. Ist nun auch die Unverständlichkeit das charakteristische Merkmal der Glossen in ihrem Unterschiede von der Prophetie, so haben wir doch immer noch nicht den Grund dieser Unverständlichkeit, der vielfach seyn kann, erfahren und sehen uns somit noch immer gedrungen, uns nach diesem Grunde und überhaupt nach der näheren Beschaffenheit der Glossen umzusehen.

Wenn aber die Glossenredner in Korinth in ihrer Landessprache sprachen, also die Korinther in dem in Korinth üblichen griechischen Dialekte, wenn die Unverständlichkeit ferner mit dem gewählten Ausdruck und der ganzen Darstellungsweise oder der Diction nicht wesentlich zusammenhing, so läßt sich doch noch etwas an der Form der γλῶσσα denken, das ihre Deutlichkeit hinderte, und dieß müßte dann im Vortrage gelegen haben. Diese Vermuthung bestätigt die Interpretation von V. 7—10. ausdrücklich. Wir übersetzen „doch a) die leblosen tönenden Dinge, sey's

a) Ὅμως ist hier immer als schwierig betrachtet worden. Vergleicht man jedoch Gal. 3, 15, wo es ganz ähnlich steht, so erhellt, daß es gebraucht wird, wenn etwas durch ein seiner Wahrheit nach allgemein anerkanntes Beispiel niedern Grades veranschaulicht werden soll. So wird im Galaterbrief ausgegangen von der unbeschränkten Gültigkeit einer von einem Menschen gestifteten διαθήκη und darauf die um so größere Gültigkeit der διαθήκη Gottes gegründet; hier aber wird an dem rechten Gebrauche der leblosen Toninstrumente der wahre Gebrauch des viel höher stehenden menschlichen Sprachwerkzeugs gezeigt. Es heißt daher ὅμως weder so viel als ὁμοίως, was sprachlich durchaus nicht geht, noch auch bezieht es sich in der Bedeutung „dennoch" auf einzelne Worte in V. 7, sondern dient zum Fortschritte des ganzen Gedankengangs und bezieht sich auf den ganzen Vers, wie auch schon seine Stellung anzeigt. Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Wenn ihr die Unbrauch-

Flöte oder Cither, wenn sie den Tönen keine Bestimmtheit (Deutlichkeit) geben, wie soll (sey's) das, was auf der Flöte, oder das, was auf der Cither vorgetragen wird, vernommen werden? Denn wenn die Drommete einen undeutlichen (dumpfen) Ton gibt, wer wird sich zum Kampfe rüsten? So auch ihr, wenn ihr vermittelst der Zunge (des Sprachorgans) keine gut bezeichnete Rede gebt, wie soll das, was geredet wird, vernommen werden? Denn Ihr werdet in den Wind (vergeblich) reden." Deutlich ist, daß in diesen Versen die leblosen Toninstrumente, Flöte, Cither und Drommete, mit dem lebendigen Toninstrumente, dem menschlichen Sprachorgane, der Zunge verglichen werden. Eigentlich hätte statt *οὕτω καὶ διὰ τῆς γλώσσης* *οὕτω καὶ ἡ γλῶσσα* stehen sollen; doch ist ersteres theils der Deutlichkeit wegen gesetzt, um die *γλῶσσα* als Sprachorgan von der *γλῶσσα* als Charisma durch das vorgesetzte *διὰ* besser zu unterscheiden, theils um von dem allgemeinen Gedanken gleich eine Anwendung auf die Leser zu machen, die durch *ὑμεῖς* als Subject hervorgehoben werden; vgl. V. 12, wo das zweite Glied der Vergleichung ebenfalls gleich in der Form einer Ermahnung vorgetragen wird. Doch wollen wir, um den eigentlichen Sinn der Vergleichung besser ermitteln zu können, Vergleichung und Anwendung auseinander halten. Die Vergleichung ist nun unstreitig diese: Wie Flöte und Cither einen l a u t e n Ton geben müssen, wenn ihr Spiel vernommen werden soll; wie die Drommete h e l l tönen muß, wenn sich Jemand zum Kampfe rüsten soll, so muß auch die menschliche Zunge einen *εὔσημον λόγον* geben, wenn das Geredete vernom-

---

barkeit der Glossen ohne Hermeneutik noch nicht zugeben solltet, so gebt ihr doch zu u. s. w. Dem Sinne nach kann also *ὅμως* hier durch „ja doch" oder unser unbetontes „doch," was ebenso zu erklären ist, übersetzt werden: Kann ja doch das, was auf der Flöte gespielt ist, — nicht vernommen werden, wenn u. s. w.

men werden und sie nicht vergebens reden soll; woraus hervorgeht, daß der εὔσημος λόγος nur von dem deutlich prononcirten Vortrage verstanden werden könne. Der Consequenz der Vergleichung sucht man auszuweichen, indem man zwar unter dem εὔσημ. λόγ. eine verständliche Rede versteht, sich aber hinter die Zweideutigkeit des Prädicats „verständlich" flüchtet, weil dieß auch eine Rede bezeichnen kann, deren Sinn wir mit dem Verstande einsehen. Man übersetzt dann: wie Flöte und Cither verständlich klingen müssen, so müßt auch ihr mit der Zunge verständlich reden. Leider will es aber nicht passen, daß das erste verständlich dann vom lauten Tone, das zweite von der Begreiflichkeit des Inhalts des Tons gebraucht wird. Das tertium comparationis, welches eben die Kraft, Klarheit und Bestimmtheit des Tons ist, wird durch eine solche Erklärung ganz verwischt, da, nackt hingestellt, die Vergleichung dann so lauten würde: wie Flöte und Cither einen lauten Ton geben müssen, so müßt ihr mit der Zunge eine begreifliche Rede geben. Ueberhaupt aber sieht man, falls die Parallele noch etwas bedeuten soll, durchaus nicht ein, wie jene Instrumente mit dem Sprachinstrumente der Zunge anders, als rücksichtlich der Stärke des Tons verglichen werden können, eine Beziehung, die auch deutlich genug durch den Eingang der Vergleichung bezeichnet ist: τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, dem doch wohl im andern Gliede gegenüber stehen muß: ἡ γλῶσσα φωνὴν διδοῦσα. Indem man so die Bedeutung der ganzen Vergleichung durchaus verkennt, kann man natürlich auch dem διὰ τῆς γλ. nicht die rechte Bedeutung vindiciren, sondern dieses dient nur zum Schmucke der Darstellung und ist eigentlich überflüssig. Denn wenn ich sage, daß Jemand mit der Zunge etwas redet, das seinem Sinne und Inhalte nach verständlich ist, so ist deutlich genug, daß mit dieser Art von Verständlichkeit die Zunge gar nichts zu schaffen hat, sondern allein der denkende menschliche Geist. Anders freilich

verhält es sich mit jener Verständlichkeit, die in einem deutlich prononcirten Vortrage besteht; denn diese beruht allein auf dem rechten Gebrauche des Sprachwerkzeugs. Wir sehen also, daß nur bei unserer Fassung des εὔσ. λόγ. die Worte διὰ τῆς γλ. die Geltung in der Vergleichung empfangen können, die auch die Gegner, wenn sie doch zugeben, daß hier die lebendige menschliche Zunge und die leblosen Toninstrumente mit einander verglichen werden, anerkennen müssen, ohne sie ihnen vindiciren zu können. Ferner wird unsere Erklärung noch durch die Bedeutung des γνωσθήσεται V. 9. unterstützt. Dieses nämlich, das dem γνωσθήσ. V. 7. im Parallelismus entspricht, muß hier ebenso wie dort erklärt werden. Nun aber kann es V. 7. nur von dem Vernehmen durch das leibliche Ohr verstanden werden, folglich kann es V. 9. nicht, wie die Gegner wollen, von dem Vernehmen durch das geistige Ohr, von dem inneren Verstehen erklärt werden. Wenn nun aber der εὔσημ. λόγ. dem Zusammenhange nach die laute Aussprache bezeichnen muß, so fragt sich, ob sich diese Bedeutung auch sprachlich erweisen lasse; denn auch dieß ist geleugnet worden. Deßhalb vergleiche man besonders das parallele φωνὴν δῷ (V. 8), dem wieder entspricht das entferntere διαστολὴν τοῖς φθ. μὴ δῷ (V. 7). Φωνὴν διδόναι ist bekanntlich so viel als φωνεῖν und daher wird doch auch λόγον διδόναι a) so viel seyn können, ja des Parallelismus wegen so viel seyn müssen, als λέγειν, und wenn λέγειν wirklich so viel bedeuten kann, als sprechen (pronuntiare), so wird doch wohl εὔσημ. λόγ. διδόναι, zumal von der Zunge gebraucht, so viel bedeuten können, als deutlich sprechen. Es ist somit klar, daß die Unverständlichkeit des Zungen=

a) Nur auf diese Weise, d. i. wenn man auf den Parallelismus sieht, erledigt sich die Frage nach der sonst allerdings sonderbaren Formel: λόγον διδόναι, und daher muß uns auch die Bedeutung des διδόναι im parallelen Gliede bei der Entwickelung der Bedeutung des λόγ. διδ. leiten.



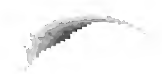
redners für alle andern Gemeindemitglieder (V. 7—10) auf seinen undeutlichen a) und leisen Vortrag als Ursache zurückgeführt wird. Hiermit stimmt (V. 2) ἀκούει, das wir anfänglich nur durch „verstehen", unbestimmt, ob mit dem Ohre oder mit dem Geiste, erklärten. Es leuchtet ein, daß es am nächsten von dem unvollkommenen Verstehen durch das Ohr, von dem eigentlichen Hören, zu deuten ist, wie wir auch sagen: ich habe dich nicht gehört, wenn wir das Einzelne, sey es, weil wir nicht Acht gaben oder weil der Andere nicht deutlich genug, d. i. zu leise sprach, nicht vernommen haben. Auch ist ein solcher fast sprachloser Zustand bei einem γλ. λ. durchaus nicht auffallend, denn bei ihm tritt ja eben, wie oben gezeigt ist, das niedere Selbst- und Weltbewußtseyn ganz zurück, und es konnte recht wohl für einen solchen Augenblicke geben, in denen er, versunken in die Anschauung des unendlichen Geistes, weniger auf die angemessene Thätigkeit der Sinnenwerkzeuge, wie z. B. der Zunge, achtete. Ferner wird unsere Ansicht von dem glossematischen Zustande durch die Bemerkung bestätigt, welche die in die Versammlung eintretenden Ungläubigen und Idioten (V. 23) über die anwesenden Christen, wenn sie sämmtlich in Zungen reden, machen: ὅτι μαίνεσθε. Denn da dieses Urtheil nicht deßwegen über sie gefällt wird, weil sie allesammt in diesem γλ. λ. begriffen vorgestellt werden, da ja sonst auch V. 24. über die Gemeinde, sofern sie Alle prophezeiten, dasselbe Urtheil gefällt seyn müßte, so

---

a) Der λόγος, d. i. eigentlich das Geredete, hier aber, mit Beziehung auf die Thätigkeit der Zunge gesetzt, so viel als Vortrag, Pronuntiation, kann in dreifacher Beziehung εὔσημος seyn: 1) sofern die einzelnen Buchstaben und Laute richtig gesprochen, 2) sofern die einzelnen Silben und Wörter gehörig von einander getrennt und geschieden werden, 3) sofern die Stärke der Stimme dem Bedürfnisse der Hörer angemessen ist. Daß hier aber zunächst das dritte Merkmal des εὐσημ. λόγ. verstanden werden soll, geht aus der Vergleichung mit den Toninstrumenten hervor.

mußte die Natur des glossematischen Zustandes, abgesehen von aller Unordnung in Uebung dieser Geistesgabe, auf die solcher Erscheinungen Unkundigen den Eindruck des *μαίνεσθαι*, der *ἔκστασις*, des Mangels einer Herrschaft des verständigen Bewußtseyns machen. Wie aber ein solcher Eindruck durch ein geregeltes Sprechen in fremden Sprachen oder auch in alterthümlichen, ungebräuchlichen und dichterischen Phrasen hätte hervorgebracht werden können, läßt sich nicht begreifen, wohl aber wird ein Jeder es begreiflich finden, daß die, welche in leisen und kaum vernehmlichen, scheinbar unsinnigen und zwecklosen Worten, Lauten und Tönen sprachen, von den Idioten für Wahnsinnige und Trunkene (Ap. Gesch. 2, 13) gehalten wurden. Nur möchte ich nicht mit David Schulz annehmen, daß das *γλ. λ.* in einem von lebhafter Gesticulation begleiteten lauthinschallenden Jubelgeschrei [a]) bestanden habe; welche Ansicht er z. B. in den Worten ausspricht: „Wir meinen sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos hinströmenden Jubeltönen sey durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise *γλ. λ.* bezeichnet worden." Denn wie sich einerseits eine solche tumultuarische Wuth und bacchanalische Toblust mehr für den heidnischen *μάντις* zu ziemen scheint, so

a) Auch D. Schulz sind die Glossen nur Töne und Laute, keine eigentlichen Gedankenmittheilungen vermittelst der Rede oder freudige Exclamationen und abgebrochene Worte, denen die höchst möglichste Erregung des religiösen Gefühls durch den Gottesgeist zum Grunde liegt. Er unterscheidet sich daher von unserer Ansicht und der bardili-eichhorn'schen, die mit uns wenigstens dasselbe Resultat anerkennt, nur dadurch, daß er die laute Declamation und bewegte Gesticulation hinzuthut; weßwegen wir kaum begreifen, warum er, wenn wir von ihrer sprachlichen Begründung und ihrer Beschränkung auf die Korintherstelle absehen, die Ansicht von der Glossolalie als einem Reden in unarticulirten Tönen, d. h. doch nur in keiner aus Worten und Sätzen zusammengefügten Rede verwirft.



ist auch andererseits die **laute** Declamation (V. 7—9) schlechthin ausgeschlossen. Der Zungenredner hatte sich vielmehr mit allen seinen Gedanken und Empfindungen in sein inneres Selbst zurückgezogen und war in der Anschauung Gottes ganz versunken; weßhalb er auch gewiß äußerlich in seiner ganzen Weise und seinem habitus große Aehnlichkeit mit einem Betenden hatte (V. 15). Daß der Zungenredner nur in leisen, kaum vernehmlichen, abgebrochenen Wörtern, Tönen und Lauten seine erhabene und freudige Stimmung laut werden ließ, geht ferner aus Röm. 8, 26. hervor, welche Stelle höchst wahrscheinlich von den christlichen Glossen zu deuten ist, die wegen ihrer geringen Vernehmlichkeit mit Seufzern [a]) verglichen werden; vergl. auch die *ῥήματα ἄῤῥητα* (2 Kor. 12, 4). Aber, wendet man ein, wie konnte der nüchterne und besonnene Paulus ein solches Gewicht auf die Glossolalie legen, wenn sie in einem so sinn- und fruchtlosen Ausstoßen gewisser Töne und Laute bestand? wie konnte er sich dann nur rühmen, mehr, denn sie Alle in Glossen zu reden? Mit diesem Einwurfe wird man doch nicht jene Aeußerung der höchsten inneren Begeisterung, getrennt von dem treibenden Geiste, beurtheilen wollen — denn daß ein Sprechen in Jubeltönen und Lauten ohne ihn nicht rühmlich sey, geben wir gerne zu — wer hingegen Pauli Werthschätzung eines solchen glossematischen Zustandes in seiner Ganzheit, d. i. nach sei-

a) Daß bei diesen Stellen wirklich an christliche Glossen zu denken ist, erhellt daraus, daß von dem göttlichen Geiste hier gesagt wird, daß er uns wegen unserer geistigen Schwachheit den Inhalt dessen, was wir beten sollen, mittheile und an unserer Statt für uns bete; denn ja gerade dasselbe wird von der Thätigkeit des göttlichen Geistes im Zungenredner (1 Kor. 14, 14) gesagt, dessen **eigener** Geist *ἄκαρπος* sey. Daß aber der Ausdruck *στεναγμοὶ* kein Gebet in Angst und Noth bedeute — denn dem göttlichen Geiste sind ja die *στεναγμοὶ* zugeschrieben — sondern nur ein stilles, kaum vernehmliches Beten, das sich anhören läßt wie ein Seufzer, ist deutlich genug.

ner äußeren Erscheinung und seinem inneren Wesen betrachtet, noch bezweifeln sollte, den verweisen wir getrost auf 2 Kor. 12, 2—7. Das freilich muß zugegeben werden, daß ein solcher Zustand in der Gemeindeversammlung ohne die Vermittelung der ἑρμηνεία wenig zur Erbauung beitragen konnte; allein das erkennt auch Paulus an und will deßwegen ihn auch hier nur zulassen, sobald der Zungenredner auch Hermeneut seiner Zungen ist. Kurz, wie wir uns auch wenden, bei dieser Fassung der Glossen paßt Alles, was uns Paulus über sie berichtet hat [a]). Sie ist es auch, welche uns das schwierige Verhältniß des Hermeneuten zum Zungenredner begreifen läßt, an dessen Erklärung die beiden oben genannten Ansichten von den Glossen scheiterten. Denn bestand die Glossolalie in einem Erguß des aufgeregten religiösen Gefühls und einer Aeußerung desselben durch leise und kaum vernehmliche Worte, Töne und Laute, so ist zuerst klar, wie Niemand weiter, als der Zungenredner selbst seine Glossen dollmetschen, dann aber auch, wie dieser, zu sehr von seinen Gefühlen beherrscht und überhaupt des Ordnens seiner Gedanken weniger mächtig, selbst zuweilen das nicht dollmetschen konnte, was ihn in diesem ekstatischen Zustande bewegt hatte. Endlich läßt sich auch bei unserer Ansicht erklären, wie von Glossenarten (γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 26. 28) geredet werden kann, was außerdem nur noch bei der Annahme, daß die γλῶσσαι fremde Sprachen sind, möglich zu seyn scheint. Denn abgesehen davon, daß es gewiß noch geringere, auch äußerlich im Vortrage sich kundgebende Unterschiede gab, je nachdem der νοῦς des Menschen mehr oder weniger thätig war, so zerfielen die Glossen je-

a) Daher auch Olshausen und Baur, obgleich sie die Pfingstbegebenheit (Ap. Gesch. 2.) anders erklären und somit ein Interesse hatten, auch hier eine andere Erklärung zu versuchen, durch ihr exegetisches Gewissen gezwungen wurden, bei den paulinischen Glossen nur an unarticulirte Töne zu denken.

benfalls in zwei Hauptarten a), je nachdem sie der Redende dollmetschen konnte oder nicht. Glossen mit Dollmetschung sind zu verstehen V. 39, dagegen von den andern z. B. V. 19. die Rede ist.

Ehe wir aber unsere Korintherstelle verlassen, müssen wir noch kurz darthun, daß Paulus nach ihr noch eine andere und dem kürzern γλ. λ. gleichbedeutende längere Formel für die Glossolalie kennt, nämlich die Formel ἑτέραις γλ. λ. Die Wahrheit dieser Behauptung erhellt aus einer genaueren Betrachtung von 1 Kor. 14, 21. Diese Stelle enthält nämlich eine nicht ganz wörtliche Uebertragung von Jes. 28, 11. 12. Jesaias spricht a. a. O. gegen das halsstarrige Volk der Juden, τὸν λαὸν τοῦτον, die Drohung aus, daß Jehovah über sie zur Strafe ihres Ungehorsams

a) Diese Erklärung von den γέν. γλ. scheint sich als die richtige zu erweisen, zuerst durch V. 10—12. Denn hier ist der Vergleich der: Wie Jemand unter den fremden Sprachen die für den Hörer verständliche auswählen muß, so auch der Glossenredner unter den Glossen die verständliche, d. i. (V. 13) die Glosse mit Auslegung. Dann scheint sich auf diese Dichotomie der Glossen der Ausdruck αἱ γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων (1 Kor. 13, 1.) zu beziehen, der nicht von der natürlichen Fertigkeit, in allen Sprachen zu reden, sondern bestimmt von der Glossengabe zu deuten ist (1 Kor. 13, 2). Die Glossen der Menschen wären dann die Glossen mit Auslegung; die Glossen ohne Auslegung, die noch ein größeres Zurücktreten der Reflexion voraussetzen, deßhalb wohl von den Korinthern als ein höherer Grad der Ekstase angesehen und höher geachtet und wegen dieser ihrer Ueberschätzung und ihres häufigen Gebrauchs von dem Apostel in den Versammlungen untersagt wurden, wären dann die Glossen gleichsam höherer Wesen wie der Engel. Die Glossen der Menschen und der Engel gleichbedeutend mit allen möglichen Glossen zu nehmen, scheint mir etwas gewagt und bei der Anerkennung jener beiden Hauptarten wenigstens unnöthig. Uebrigens kann keine von den beiden andern Ansichten über die Glossen unsere Erklärung von den γέν. γλ. adoptiren, weil sie keine völlige Unverständlichkeit der γλ. mit dem Grundtexte zugeben und auch nicht die Möglichkeit der Hermeneutik nur dem Zungenredner zueignen kann.

und Abfalls und als Mittel ihrer Bekehrung ein in fremder Sprache redendes Volk, nämlich die Assyrer, schicken werde. Das Volk der Assyrer soll ein Werkzeug in der Hand Jehovahs werden, um durch sie und ihre Herrschaft die widerspenstigen Juden zu züchtigen und seinen wohlverdienten Zorn empfinden zu lassen. Dieser und kein anderer Gedanke wird Jes. 28, 11. ausgedrückt, wenn es hier heißt: durch Männer von stammelnder Zunge und durch fremde Lippen wird er (Jehovah) reden zu diesem Volke. — Es fragt sich nun, ob 1 Kor. 14, 21. die wirkliche Natur der christlichen Glossen beschreiben oder diese nur mit fremden Sprachen, ähnlich wie V. 10—12, vergleichen soll; oder was dasselbe ist, ob ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν ἑτέροις χείλεσιν ein Reden in unverständlichen Ausdrücken oder ein Reden in fremden Sprachen bezeichnen soll. Denn wenn die Heteroglossolalie an unserer Stelle ein Sprechen in ausländischen Mundarten bezeichnet, so kann sie natürlich mit dem bereits ermittelten Gehalte der paulinischen Glossolalie als eines Redens in unverständlichen und unarticulirten Ausdrücken nicht identisch seyn, sondern nur mit ihr verglichen werden. Nun läßt sich aber nachweisen, daß 1 Kor. 14, 21. nicht wohl eine Vergleichung der christlichen Zungengabe mit fremden Sprachen enthalten kann, sondern jene selbst näher charakterisiren muß. Der Sinn einer solchen Parallele müßte etwa folgender seyn: Wie die fremden Sprachen der Assyrer nach der Schrift der Juden zu Jesaias Zeit zum göttlichen Zeichen ihres Abfalls von Jehovah dienen sollten, so jetzt die Glossen den Ungläubigen zum göttlichen Zeichen ihres Unglaubens. Allein abgesehen davon, daß bei dieser Erklärung die Vergleichung der Glossen mit den fremden Sprachen immer etwas Zufälliges behält, weil jedes andere göttliche Strafgericht, das über die Juden im A. T. verhängt ist, ebenso gut als ein göttliches Zeichen ihres Abfalls dargestellt werden konnte und die große Namenähnlichkeit des Verglichenen und zu

Vergleichenden (Glossen und andere Glossen) dann etwas Spielendes, ja Zweideutiges und Verwirrendes hat, so ist auch nirgends in unserem Conterte auf das Daseyn einer Vergleichung hingedeutet. Denn weder V. 21. sind Spuren davon enthalten, noch auch V. 22, welcher Vers vielmehr mit der Folgerungspartikel *ὥστε*, die dann ganz unerklärlich bleibt, anhebt. Jedenfalls hätte dann geschrieben werden müssen: *καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται — λέγει κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλῶσσαι κ.τ.λ.* oder doch wenigstens: *ἐν τῷ νόμῳ γέγρ. — λέγ. κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλ. κ.τ.λ.* Außerdem ist aber noch zu beachten, daß es sonst im N. T. durchaus nicht Sitte ist, wo etwas nur verglichen und nicht bewiesen werden soll, eine ganze Stelle als Citat wie hier durch die Formel: *ἐν τῷ νόμ. γέγρ.* aus dem A. T. anzuführen. So, wie die Worte lauten, muß V. 21. nach Pauli Meinung schon allein wegen des einfachen *ὥστε* eine alttestamentliche Aussage über das christliche Glossenwesen enthalten, aus der er dann als aus einer göttlichen Auctorität im Folgenden Folgerungen zieht; und wenn das, so muß er unter dem *ἑτέραις γλ. λ.* an dieser Stelle nur eine andere Formel für das einfachere *γλ. λ.* erblicken. Wie er das sprachlich gekonnt, rechtfertigt sich durch folgende Betrachtung. Die Worte *ἐν ἑτερογλώσσοις* geben nämlich die Worte des Grundtextes בְּלַעֲגֵי שָׂפָה wieder. Daß aber Paulus diese ganz treu habe wiedergeben wollen, erhellt theils daraus, daß er selbst die eigenthümliche Formation des *ἑτερογλώσσοις* — denn einfacher, aber nicht so genau hätte er ja *ἐν ἑτέραις γλ.* sagen können — nicht scheute, um nur den Pluralis und das männliche Geschlecht des לַעֲגֵי auszudrücken, theils aber auch daraus, daß er hier die LXX., denen er doch sonst gewöhnlich folgt, verläßt, weil sie jene Worte weniger genau durch *διὰ φαυλισμὸν χειλέων* übersetzen. Wir können daher gewiß seyn, daß, wenn wir nur die Wortbedeutung jenes hebräischen Ausdrucks an jener Stelle ermittelt haben, wir zugleich auch

den Sinn der paulinischen Uebersetzung bestimmt haben. Nun bedeutet aber לַעַג eigentlich „unverständlich reden, stammeln", weßwegen es bekanntlich auch in engerm Sinne als verächtliche Bezeichnung einer ausländischen, fremden Mundart vorkommt, weil diese dem Juden unverständlich und nicht so schön, als die eigene Sprache schien. Was aber die Jesaiasstelle betrifft, so wird durch die Wahl des Ausdrucks לַעַג die Sprache der fremden Nationen, die Jehovah über Israel zur Züchtigung führen will, nicht sowohl als eine ausländische, d. i. von der hebräischen Sprache verschiedene, sondern vielmehr nach ihrer Unverständlichkeit bezeichnet; wie dieß ganz deutlich aus V. 13. erhellt, wo der Prophet ein Beispiel jener Redeweise in fremden Zungen, durch die Gott zum Volke reden wird, anführt. Denn hätte er die fremden Sprachen nach ihrer Unterschiedenheit von der hebräischen, nicht nach ihrer Unverständlichkeit bezeichnen wollen, so hätte er hier, wo er ein Beispiel jener Sprachweise geben will, fremde, ausländische Wörter, nicht aber unzusammenhängende, schwer verständliche hebräische Sätze anführen müssen. Endlich braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß unsere Ansicht weit besser mit den Sitten und der Denkweise des Alterthums harmonirt; denn ein ausländischer Dialekt ward nicht deßwegen verachtet, weil er ausländisch, sondern weil er unverständlich war, und ein glücklicher Sieger nicht deßwegen gefürchtet, weil er eine andere, aber bekannte, sondern weil er eine unverständliche und barbarische Sprache statt der beliebten und allein vertrauten Muttersprache — denn ein unbesiegtes Volk verstand nur diese — einzuführen drohte. Die richtige Uebersetzung von Jes. 28, 11. möchte daher folgende seyn: „durch Männer von unverständlicher (nicht ausländischer) Mundart und durch fremde (und insofern unverständlich redende) Lippen wird er (Jehovah) reden zu diesem Volke." Woraus erhellt,

daß die ἕτεραι γλ. a) und ἕτερα χείλη (1 Kor. 14, 21) ...
Reden in unverständlichen Redeweisen wirklich ...
zeichnen können, da sie dieselbe Bedeutung auch im Gru...
texte der citirten Jesaiasstelle b) haben. Auch läßt sich ...
einer solchen Fassung dieser Worte wohl begreifen, ...
gerade den christlichen Glossen das Prädicat ἕτεραι zu...
eignet werden konnte; denn diese werden ja in der gan...
paulin. Relation über diese Geistesgabe als durchaus ...
verständlich charakterisirt, die eben deßwegen von d...
Glossenredner selbst den Hörern gedollmetscht wer...
mußten.

Somit haben wir erwiesen, daß auch Paulus eine d...
pelte Formel für die christliche Zungengabe, eine kürz...
γλ. λ. und eine längere und aus dem A. T. entlehnte F...
mel, ἑτέρ. γλ. λ., kennt: eine Bemerkung, die uns von se...
zu einer genauern Betrachtung von Ap. Gesch. 2. auffor...
und die schon aus andern oben angegebenen Gründen n...
wendig geforderte Identität der hier unter dem Na...
des ἑτέρ. γλ. λ. und beim Paulus gemeinhin durch γλ...
bezeichneten Geistesgaben um so dringender erheischt. D...
bevor wir zu Ap. Gesch. 2. selbst übergehen, geben wir ...
Resultat der Auslegung unserer Korintherstelle kurz da...
an: Unter dem γλ. λ. oder ἑτέρ. γλ. λ. versteht Paulus ...
ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i...
leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, ...

---

a) Wenn die Bedeutung von ἕτερα (fremd, ausländisch i... tisch mit unverständlich) hier so häufig verkannt ist, so r... dieß daher, weil in der modernen Welt wegen des so allge... nen, vielseitigen Verkehrs beide Begriffe keine Wechselbe... mehr sind und uns die ausländischen Mundarten keineswe... unverständlich bleiben, als den Menschen der alten Welt.

b) Paulus und mit ihm die ersten Christen fanden wahrschein... in den jesaianischen unverständlichen Reden der von Gott ... sandten Assyrer einen Typus auf die unverständlichen Glo... der von seinem Geiste erfüllten Christen; darum die Anwend... der Jesaiasstelle auf die christliche Glossolalie.

nen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Ge=
fühl Luft machte, unterschieden von der Prophetie durch
in stärkeres Zurücktreten der Reflexion und die damit zu=
ammenhängende Unverständlichkeit seines Inhalts und
darum für sämmtliche Zuhörer unerbaulich, wenn der Zun=
genredner seine Glosse nachher nicht dollmetschen konnte.

Was aber zweitens Ap. Gesch. 2. betrifft, so ist diese
Relation freilich immer besonders als Beweis für die Be=
hauptung, daß die Glossolalie ein Reden in fremden
Sprachen sey, angeführt worden. Denn man glaubte die
Formel ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) durch V. 6—11. und besonders
durch die Worte ἐν τῇ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ῇ ἐγεννήθη-
μεν, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν a) erklärt, und da in
den letztern Versen nur von einem Reden in verschiedenen
und zum Theil fremden Dialekten gesprochen werde, so
eyen, schloß man, auch die ἑτερ. γλ. von fremden Spra=
chen zu deuten. Allein fassen wir die Widersprüche und
Schwierigkeiten näher ins Auge, die mit dieser Ansicht der
Stelle nothwendig zusammenhängen b).

---

a) Auffallend ist es, wie D. Schulz sich hier hilft, wenn er, um die fremden Sprachen aus dem Contexte zu schaffen, die διάλεκτος durchweg durch „Jubelweise" übersetzt und daher es ganz allgemein von einer Mittheilung durch die Stimme, einer Rede= und Tonweise, nicht aber sey es von den dialektischen Verschiedenheiten fremder Sprachen oder von den fremden Sprachen selbst fassen will. Denn zugegeben, daß sich jene Bedeutung wirklich erweisen läßt, so gebraucht doch Lukas jenen Ausdruck nur in der Bedeutung von Mundart und Sprache (Ap. Gesch. 1, 19. 22, 2. 26, 14), so paßt doch in unserem Abschnitte keine andere Bedeutung, als die der Sprache, am wenigsten V. 8—11, wo die Dialekte nach den verschiedenen Völkerschaften und Nationen unterschieden werden.

b) Vielleicht bedarf es einer kurzen Rechtfertigung, warum wir hier die Ansicht von der Glossolalie als einem Reden in fremden Mundarten weitläufiger zu widerlegen suchen, obgleich wir uns bei Auslegung der Korintherstelle mit einer kurzen Andeutung ihrer Unstatthaftigkeit begnügten. Dieses unser Verfahren ist

Zuerst nun wäre es auffallend, daß die Jünger schon in fremden Sprachen zu reden anfangen, als noch kein Fremder gegenwärtig ist, der sie hören konnte (V. 4); denn erst später (V. 6) wird erzählt, daß die Menge herbeigeströmt sey und sich vor dem Hause der Jünger versammelt habe. Das Gewicht dieses Grundes fühlend, hat auch Olshausen, der unter den ἑτέρ. γλ. fremde Sprachen versteht, dieß gegen Bleek, allein vergebens, zu leugnen gesucht. Zweitens: da die Wahl der Sprache nicht in der Macht des Redenden lag — denn er redete, wie es ihm der Geist eingab (V. 4) — so bleibt es wunderbar, daß die Jünger gerade in den Sprachen der versammelten Juden sprachen (V. 8). Um dieses zu erklären, hat Olshausen den glossematischen Zustand mit dem eines Somnambulen verglichen, der auch in der Sprache rede, welche der, mit dem er in Rapport stehe, geredet wissen wolle. Allein abgesehen von der Mißlichkeit einer solchen, doch immer fremdartigen Analogie, so hätte, wenn das die Natur des Glossenredners war, sich in der Wahl der Sprache nach der Beschaffenheit der Hörer zu richten, die Glossolalie niemals unverständlich seyn können, was von Pau-

---

in der verschiedenen Beschaffenheit jener beiden Relationen durchaus gegründet. Denn jeder Kundige wird aus der Geschichte der Auslegung wissen, daß, wie die paulinische Relation gegen ein Reden in fremden Sprachen gezeugt hat, so die Relation des Pfingstereignisses stets dazu gedient hat, dieser Ansicht wieder Eingang zu verschaffen und sie selbst auf die Korintherstelle mitauszudehnen. Diese Ansicht darf also hier nicht, wie dort, ignorirt werden, sondern wir müssen auf die Quelle und die Beschaffenheit ihres Scheins genauer eingehen, um so mehr, da aus einer genaueren Betrachtung erhellt, daß Ap. Gesch. 2. an sich für uns als Leser wirklich einen solchen Schein hat, der aber seiner innern Widersprüche wegen, die freilich nicht selten fälschlich auf Kosten der Glaubwürdigkeit des Lukas gehäuft sind, eine Ergänzung und Berichtigung aus der Relation des Paulus erheischt und diese daher als nothwendig erweist.

lus doch bestimmt behauptet wird. Drittens: nach der Voraussetzung soll das Sprachenwunder darin bestanden haben, daß die Jünger in bisher ihnen ganz unbekannten Sprachen geredet hätten. Eine gänzliche Unbekanntschaft mit diesen läßt sich aber bei sämmtlichen Jüngern schon deßwegen nicht annehmen, weil sie theils bei den jüdischen Nationalfesten in Jerusalem schon immer mit Leuten aus allen diesen Völkern zusammengetroffen waren und ihre Sprachen, die überdieß nicht so sehr von einander verschieden und zahlreich waren, wenigstens oberflächlich hatten kennen lernen müssen [a]), theils aber zwei Sprachen in dem Verzeichnisse der Völker angedeutet werden, deren wenn auch beschränktere Kenntniß wenigstens einzelnen unter den Jüngern nicht abzusprechen ist: ich meine die damals allgemein verbreitete hellenistische Sprache und die aramäische (V. 9. οἱ κατοικ. Ἰουδαίαν). Viertens läßt sich bei der Annahme, daß die ἑτερ. γλ. fremde Sprachen seyen, gar nicht erklären, wie Einige aus dem versammelten Volke die Redenden haben für Trunkene halten können (V. 13). Ein nach Form und Inhalt angemessenes Reden über heilige Gegenstände und dazu in einer dem Hörer verständlichen Sprache dürfte doch eher für alles Andere, als für ein Kennzeichen der Trunkenheit gelten. So konnten selbst die böswilligsten Feinde Christi und seines Evangeliums, solange sie noch bei Sinnen waren, nicht urtheilen. Wenn daher die meisten Juden, als sie die ungebildeten Jünger ein Jeder in seiner Mundart Gott loben und preisen hörten, über eine solche Erscheinung in Verwunderung ausbrachen und die Wirksamkeit einer höhern Macht ahnend ausriefen: Was hat das zu bedeuten? einige aber dennoch, ohne auf das Wahre und Besonnene der Reden zu achten, spöttelnd von der Trunkenheit der Redenden zu sprechen wagten:

a) Aus einem ähnlichen Grunde läßt es sich ja auch nur erklären, daß die fremden Juden die Jünger wegen ihres Dialekts sogleich für Galiläer hielten (V. 7; vgl. Matth. 26, 69 ff.).

Lauten. Daß die Worte dieß bezeichnen können, ist schon oben zu 1 Kor. 14, 21. gezeigt; daß sie es bezeichnen müssen, erhellt daraus, daß es sich schwer begreifen läßt, wie in einer und derselben Gemeinschaft zu gleicher Zeit eine ganz gleichlautende Formel für zwei von einander ganz verschiedene ekstatische Redeweisen hätte gebildet und gebraucht werden können. Allein was fangen wir dann mit dem Reden in mehreren fremden Sprachen an, das wir doch als factisch angenommen haben (V. 6—12)? Müssen wir diesem Zuge der Darstellung die historische Treue und Glaubwürdigkeit dann nicht ganz absprechen, in den Kreis der Mythenbildung a), von der auch der Verfasser unsers Abschnitts schon befangen war, ihn verweisend oder auch aus einer spätern Interpolation ihn erklärend? Wie reimt sich doch ein solches unverständliches Gemurmel mit einem für die einzelnen Hörer verständlichen Reden in fremden Sprachen? Recht gut; nur muß man unterscheiden, was nach Anleitung der Korintherstelle nothwendig unterschieden werden muß, nämlich das erste Stadium jenes glossematischen Zustandes, in welchem nur jene unverständlichen Worte, Töne und Laute gehört wurden, und dann das Ende desselben, welches in der ἑρμηνεία, d. i. in der den Hörern adäquaten Darstellung des bisher unverständlich Geredeten bestand. Wir meinen also, daß V. 4. nur das eigentliche Glossenreden bezeichnet, V. 6—12. dagegen nicht mehr das eigentliche Glossenreden, sondern, um nach der paulinischen Distinction mich auszudrücken, die ἑρμηνεία γλωσσῶν nach dem Eindrucke, den sie auf die versammelten Juden gemacht habe, geschildert werde; weßhalb auch

a) Daß unser Abschnitt keinen Mythus, d. i. keine durch die christliche Phantasie verschönerte und verherrlichte Darstellung des Pfingstereignisses enthalten könne, erhellt schon daraus, daß, wie die Diction unwidersprechlich darthut, die ganze Erzählung auf palästinensischem Boden, also in der größten Nähe des Schauplatzes jenes Ereignisses, entstanden ist.

da, wo von wirklichen Sprachen die Rede ist (V. 6—12), solange der Ausdruck διάλεκτος (V. 6. 8) gebraucht wird, bis (V. 11) wieder der dem hebraisirenden Griechischen gewöhnlichere Ausdruck γλῶσσα in der Bedeutung von Sprache, ohne eine Verwechselung oder ein Mißverständniß zu veranlassen, gesetzt werden konnte. Denn gehen wir von der paulinischen Darstellung von der Natur der Glossen aus, so ist aus dem Obigen deutlich, daß Glossolalie ohne Auslegung durchweg unverständlich war und daß sie deßhalb im Gemeindeverkehre nicht getrieben werden sollte, es sey denn, daß der Zungenredner auch die Gabe der Auslegung besaß. Die Vermuthung nun, die wir schon an sich hegen dürfen, daß die erste Mittheilung der Glossen an die Jünger, die nicht bloß diese selbst in dem Glauben an die Göttlichkeit des Evangeliums stärken und befestigen, sondern auch viele Andere aus allerlei Volk zu diesem hinführen sollte (V. 41), auf die vollkommenste Weise geschehen, also mit der Auslegung verknüpft gewesen sey, ohne welche ja ihre ganze Wirksamkeit auf die anwesenden Hörer verloren gegangen wäre: diese Vermuthung sehen wir in der Relation der Apostelgeschichte bestätigt; denn die versammelten Juden hören die Jünger wirklich das, was sie vorher allein in der Form unverständlicher Glossen durchdrungen und bewegt hatte, in verständlicher Sprache (V. 6. 8. 11) vortragen, und so war das in Glossen Geredete, was zuerst nur zu ihrer Privaterbauung gedient hatte, durch die ἑρμηνεία ein Gemeingut und ein Grund der Erbauung und Belebung für alle empfänglichen Hörer geworden. Daß übrigens bei dieser Ansicht ein Reden der Jünger in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten behauptet werden muß, ist leicht einzusehen. Denn sollte die ἑρμηνεία der Jünger dem Volkshaufen deutlich, also wirklich eine ἑρμηνεία, d. i. eine verständliche Auslegung von etwas Unverstandenem seyn, so mußten sie sich der den versammelten Juden bekannten und

aller der genannten Sprachen zuschreiben dürfen, so haben wir uns ihr Reden in mehreren ihnen sonst nicht geläufigen Sprachen gewiß so zu erklären, daß der Augenblick, das Bedürfniß der Mittheilung, der Eifer für die erkannte göttliche Wahrheit, besonders aber das ihnen mitgetheilte neue göttliche Geistesleben das ihnen möglich machte, was ihnen unter andern Umständen und in einer andern Stimmung und Geistesconstitution nicht möglich gewesen wäre, daß sie nämlich auch Herren über ihnen sonst ungeläufige Sprachen wurden und sie zum dienstbaren Organ ihrer Gedankenmittheilung machen konnten, zum schönen Zeichen dafür, daß von dem neuen christlichen Geiste alle widerstrebenden Mächte und Gewalten der Erde, selbst das bei der Gestaltung der Cultur in der alten Welt der Verbreitung des Evangeliums so mächtig widerstrebende Hinderniß der fremden Sprache nicht ausgenommen, besiegt und überwunden werden sollten. Doch dürfen wir nicht annehmen, daß die Jünger ihre ἑρμηνείας nur in fremden Sprachen vorgetragen haben, sondern da sich die Wahl der Sprache in der ἑρμηνεία nach dem Bedürfnisse der Hörer zu richten hatte, so ist es natürlich, daß die Jünger auch in ihrer Muttersprache dollmetschten, wenn sie es nämlich mit solchen Hörern zu thun hatten, welche sich am besten auf diese verstanden. Der geborne Jude also dollmetschte in der aramäischen Mundart, wenn er zunächst mit gebornen Juden zu thun hatte (V. 9), eben so der Galiläer im galiläischen a) Dialekte, wenn er sich in

a) Daß Galiläer sich unter dem versammelten Volkshaufen befanden, ist theils an sich wahrscheinlich, weil ja auch die Juden von Galiläa zu den Festen nach Jerusalem zu reisen pflegten (V. 5), theils aber auch in dem Texte angedeutet. Denn wenn die in Glossen redenden Jünger sogleich für Galiläer erkannt wurden (V. 7), so konnte dieß nur daher kommen, weil sie auch galiläisch und zwar mit der nur den Eingebornen eigenen Fertigkeit sprachen (Matth. 26, 69 ff.). Wenn sie aber in dem Katalog der einzelnen Völker nicht mit aufgeführt sind, so mögen da auch

einem ähnlichen Falle befand u. s. w. Ob übrigens alle Jünger auch die Gabe der Auslegung besaßen, oder ob alle in Glossen sprachen, ohne daß sie zugleich alle das so Geredete hätten dollmetschen können, wie wir allerdings von einer solchen Scheidung der Glossen und der Auslegung bei korinthischen Christen gehört haben; ferner ob Alle in allen genannten Sprachen oder nur Einzelne in allen oder Alle in einzelnen Sprachen gedollmetscht haben; dann inwiefern die Glossenredner der Sprachen, in denen sie dollmetschten, schon früher kundig gewesen seyen, und mit welcher Vollkommenheit sie sich ihrer bedient haben: alle diese und ähnliche Fragen bescheiden wir uns, nicht beantworten zu können; denn wir verzichten gern auf jede andere Weisheit, als die ist, welche uns unser Text selbst und die Vergleichung der paulinischen Relation mit ihm an die Hand gibt. Daher mag über den Abschnitt von V. 6—12, für dessen von mir gegebene Erklärung ich rücksichtlich ihrer Textmäßigkeit und psychologischen Wahrscheinlichkeit wohl weiter keine Gründe beizubringen habe [a]), nur noch Folgendes gesagt seyn, was zur Abwehrung eines Einwurfs dienen soll. Man könnte etwa so sprechen: „Wie undeutlich wäre doch die Relation der Apostelgeschichte, wollte man die ehrfurchtsvolle Verwun-

---

noch andere unerwähnt geblieben seyn, eine Möglichkeit, die durch das erst nachher hinzugefügte Κρῆτες καὶ Ἄραβες (V. 11) bezeugt wird.

a) Die postulirte Identität der paulinischen und lukasschen Relation von dem christlichen Glossenwesen erheischt so bestimmt die Anwesenheit der ἑρμην. γλ. in der Apostelgeschichte, daß auch Olshausen trotz seiner verschiedenen Auffassung dieser Stelle sie aufsuchen zu müssen glaubt und dann auch wirklich eine solche ἑρμηνεία in der Rede des Petrus entdeckt (Apst. 2, 14—36). Doch gesetzt, sie wäre auch eine solche gewesen, so gingen ihr jedenfalls schon andere ἑρμηνεῖαι voraus; denn die Hörer waren nach V. 11. schon früher mit dem Inhalte jener Glossen bekannt geworden.

gesetzt. Wer nun demnach den Referenten der Apostelgeschichte bei unserer Auffassung einer Undeutlichkeit oder auch nur Zweideutigkeit in seiner Darstellung zeihen wollte, der hätte nur dann ein Recht zu seiner Behauptung, wenn er von jedem Schriftsteller fordern dürfte, auch die seinen Lesern bekanntesten Vorstellungen nicht unerörtert zu lassen, wissend, daß nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden wieder andere Leser kommen könnten, denen das Bekannteste unbekannt wäre. Eine solche Forderung wird aber Niemand zugeben wollen. Fällt somit die Prämisse jenes Einwurfs, daß nämlich wegen sonstiger Undeutlichkeit der Relation unter dem ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) dasselbe wie unter dem τῇ ἰδ. διαλ. λαλ. gedacht werden müsse, so fällt auch die Folgerung, daß die Heteroglossolalie hier ein Reden in fremden Sprachen seyn müsse. Wir haben somit gesehen, daß der Versuch, die paulinische Relation auf unsere Stelle anzuwenden und diese dadurch aufzuhellen, bis so weit vollständig gelungen ist; denn wir finden hier theils die Glossolalie im paulinischen Sinne, das verzückte Reden in unverständlichen Ausdrücken, wieder, wie durch die Identität des ἑτέρ. γλ. λ. mit einer für diesen Zustand gebräuchlichen paulinischen Formel und durch die spöttelnde Hindeutung Einiger auf die Trunkenheit der Jünger dargethan wird, theils auch erkennen wir in dem Reden der Jünger in mancherlei fremden und bekannten Sprachen die paulinische ἑρμηνεία γλωσσῶν, die das in Glossen Geredete dem Hörer in einer ihm zugänglichen Sprache dollmetscht und der unverständlichen Glossolalie bei ihrem Gebrauch im Gemeindeverkehr immer zur Seite gehen mußte. Doch zur Evidenz können wir die Identität der Glossen in beiden Relationen durch die Nachweisung bringen, daß, sobald die paulinische Glossolalie, wie sie oben bestimmt ist, zum Grunde gelegt wird, aus der Relation der Apostelgeschichte sogleich alle Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüche schwinden, in die sie, falls man

die Glossolalie von einem Reden in fremden Sprachen versteht, unauflöslich verwickelt bleibt. Und dieß ist zur Empfehlung unserer Ansicht an den einzelnen schon oben aufgewiesenen schwierigen und dunkeln Punkten der Relation des Lukas nun noch einzeln zu zeigen.

Zuerst nämlich mußten wir es auffallend finden, daß nach V. 4. die Jünger schon in den fremden Sprachen hätten reden sollen, bevor noch irgend ein Hörer und am wenigsten ein Hörer aus einem fremden Volke anwesend war. Denn ein jedes Reden, das in einer verständlichen Sprache geschieht, erscheint als widersinnig, sobald nicht das Streben nach Mittheilung damit verknüpft ist, dieß Reden insbesondere aber um so widersinniger, als sein noch einzig möglicher Zweck, der der Privaterbauung, von dem Redenden durch den Gebrauch der Muttersprache gewiß besser erreicht wurde. Alles Auffallende verschwindet jedoch, sobald wir an ein Reden in unverständlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, d. i. an die paulinische Glossolalie denken; denn der Zweck einer solchen bestand durchaus nicht in der Mittheilung, sondern allein in der eigenen Erbauung (1 Kor. 14, 4). Daher eine solche Glossolalie auch schon vor der Ankunft fremder Zeugen ihren Zweck vollständig erreichte. Nachdem aber eine Menge von Hörern sich versammelt hatte, mußte sie natürlich bald in die ἑρμηνεία γλωσσῶν, d. i. in die verständliche Auslegung des in Glossen unverständlich Geredeten übergehen, damit auch diese Erbauung empfingen (1 Kor. 14, 5). Mit welchem Rechte übrigens eine so beschaffene Glossolalie auch ohne Hörer geübt werden konnte, erhellt auch daraus, daß Paulus sie zum Privatgebrauch empfiehlt (1 Kor. 14, 28). Nur das wäre widersinnig gewesen, wenn die Zungenredner auch schon vor der Ankunft von Hörern ihre Zungen gedollmetscht hätten. Allein so wenig ein paulinischer Zungenredner hierzu eine Aufforderung in sich fühlen konnte, weil er weder durch sein eigenes Bedürfniß nach

Erbauung, das schon so gestillt wurde, noch durch ein fremdes dazu getrieben wurde, so wenig steht davon etwas im Texte geschrieben. Zweitens mußte es uns befremden, daß in den Katalog der fremden Sprachen nicht bloß den Jüngern nicht durchaus unbekannte Sprachen, wie z. B. jedenfalls die hellenistisch-griechische, sondern, wie wir gesehen haben, sogar ihre Muttersprachen, nämlich der galiläische und aramäische Dialekt, aufgenommen sind; denn sind unter den fremden Sprachen, in denen die Jünger gesprochen haben sollen, auf der einen Seite mehr oder weniger bekannte, auf der andern Seite aber fremde und einheimische Mundarten zu verstehen, so ist deutlich, daß der Ausdruck „fremde Sprachen" für die bezeichnete Sache in keiner Hinsicht passen will. Alles paßt aber aufs Beste, wenn wir bei Erwähnung der genannten Sprachen an die ἑρμηνεία γλωσσῶν denken, deren wesentliches Merkmal weder in der Unbekanntschaft mit der gewählten Sprache, noch auch in der Wahl einer ausländischen Mundart besteht, sondern allein in der Deutlichkeit und Verständlichkeit des Vorgetragenen. Drittens fragten wir: wie kam es doch nur, daß die Jünger gerade in den fremden Sprachen der anwesenden fremden Völker redeten und nicht in andern Sprachen, die auch diesen unverständlich bleiben mußten? Was von jener Ansicht aus nicht beantwortet werden konnte, dafür haben wir gleich eine Antwort. Denn wollten die Jünger verständlich dollmetschen, so mußten sie in den Sprachen ihrer jedesmaligen Hörer reden und sie konnten es, weil unter diesen nicht schlechthin unbekannte, sondern nur mehr oder weniger bekannte Sprachen zu verstehen sind. Viertens konnten wir unser Befremden darüber nicht bergen, daß ein nach Form und Inhalt regelrechtes begeistertes Reden über heilige Gegenstände, wenn auch in fremden Sprachen, deren Gebrauch ja nur die Verwunderung und das ehrfurchtsvolle Staunen hätte erhöhen können (V. 6—12), den Spott Einiger auf-

regen und zu der Vermuthung, daß die Redenden voll süßen Weins seyen, hätte eine irgendwie gegründete Veranlassung geben sollen. Mit welcher Leichtigkeit wir dagegen bei unserer Ansicht von der Glossolalie, welche ja von uns als ein kaum vernehmliches Murmeln und Lallen gefaßt wird, diesen Stein des Anstoßes wegräumen, liegt auf der Hand und ist auch schon oben ausgeführt (S. 751 ff.; vgl. auch 1 Kor. 14, 23). Fünftens fragten wir vergebens, warum doch Petrus da, wo er sich und die übrigen Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit vertheidige (V. 15), die Vertheidigung nicht führe aus der Beschaffenheit der Glossolalie selber, wenn diese anders ein Reden in fremden Sprachen bezeichne, weil nämlich doch der Gebrauch der fremden Sprache sonst in einem hohen Grade Besonnenheit und Bewußtseyn vorauszusetzen pflege, sondern sich nur auf die frühe Tagesstunde berufe und somit indirect zuzugeben scheine, daß die Rechtfertigung aus der Natur des Gegenstandes nicht geführt werden könne. Uns dagegen kann es gar nicht auffällig seyn, warum er die Glossolalie in seiner Vertheidigung aus dem Spiele läßt; denn beide Zustände, der des Zungenredners und der des Trunkenen, haben ja in der Erscheinung wirklich die größte Aehnlichkeit. Endlich sechstens brauchen wir bei unserer Ansicht die Glossolalie der Jünger am Pfingstfeste durchaus nicht anders zu denken, als wie sie auch von Paulus in der Korintherstelle beschrieben wird, und lassen somit der Schrift, die die Identität beider in den beiden bekannten Stellen geschilderten ekstatischen Zustände durch directe und indirecte Zeugnisse so ausdrücklich erhärtet, ihr ganzes und vollständiges Recht widerfahren. Wer dagegen bei der Glossolalie (Apst. 2) an ein Reden in fremden Sprachen denkt, wird selbst den bestimmtesten Zeugnissen und Andeutungen der Schrift keinen Glauben beimessen können, wenn er nicht mit Rückert, von der Relation des Lukas ausgehend, die Glossolalie

in der Korintherstelle ebenso fassen will, wodurch er sich aber eine doppelte schlimme Verantwortlichkeit auflegt, einmal, daß er derjenigen Relation, die nach allgemein gültigen Grundsätzen der Kritik nur einen secundären Werth haben kann, einen primären und normativen Charakter verleiht, dann daß er, wie Rückert selbst eingesteht, dem Apostel Paulus dann ganz unausbleiblich logische Fehler und andere Härten aufbürden muß.

So hat der durch den Gang der Untersuchung geforderte Versuch, die paulinische Relation bei der des Lukas als Regulativ der Auslegung anzuwenden, sich durch den Erfolg selbst als richtig bewährt, indem er geleistet hat, was von einem solchen Versuche nur irgend zu erwarten steht. Licht, Klarheit und Verständlichkeit hat er in das Dunkel gebracht, die Schwierigkeiten geebnet, die Widersprüche gelöset und selbst keine neue Schwierigkeiten und Probleme herbeigeführt, sondern Alles, falls man nur die Tendenz des Schriftstellers und den Standpunkt seiner Leser gehörig beachtet, aufs Leichteste und Natürlichste beseitigt und so die anderweitig geforderte Uebereinstimmung beider Relationen, in deren Interesse der ganze Versuch angestellt war, vollkommen bestätigt. Und was könnte man noch mehr zur Empfehlung eines solchen Versuchs erwarten? Somit ist die Einstimmigkeit beider Relationen und die Einerleiheit des glossematischen Zustandes am Pfingstfest und in der korinthischen Gemeinde aufs evidenteste dargethan, ohne daß einer von beiden Relationen irgend Gewalt angethan oder die ihr gebührende Glaubwürdigkeit versagt würde. Denn das waren die beiden Klippen, an denen die bisherigen Versuche scheiterten, daß man entweder die Einstimmigkeit beider Relationen auf Kosten der Glaubwürdigkeit der einen von ihnen, gewöhnlich der des Lukas, oder aber ihre Glaubwürdigkeit auf Kosten ihrer durch Zeugnisse der Schrift geforderten Einstimmigkeit hervorhob und berücksichtigte. Wenn aber bei

dem jetzigen Zustande der Kritik und der Auslegungskunst nicht wohl verborgen bleiben konnte, daß der paulinischen Relation vor der des Lukas der normative und primäre Charakter gebühre, und dennoch einige neuere Erklärer, trotz der von der Schrift geforderten Einstimmigkeit beider Relationen, die Glossolalie der Apostelgeschichte nicht nach den ihr von Paulus gewordenen Bestimmungen verstehen und reguliren wollten, sondern sie hier anders, und zwar von einem Reden in fremden Sprachen faßten, so ist dieß inconsequente Verfahren wohl nur aus einer weniger bewußten, aber doch immer zu achtenden Pietät geflossen, die lieber einigen andern Schriftstellen Gewalt anthun, als das ganze apostolische Wirken mit einem Mythus eröffnen wollte. Andere helfen sich dann auch wohl auf andere Weise, indem sie z. B. — mit welchem Rechte, das mögen sie selbst sehen — entweder das Reden in fremden Sprachen als im Texte von Apgesch. 2. gar nicht begründet darstellen oder doch sein Verhältniß zur Glossolalie ignoriren. Wir dagegen — und das gehörte für mich zu dem Erfreulichsten meiner ganzen Arbeit — haben nach den Grundsätzen einer gesunden Kritik und Auslegungswissenschaft das nicht bloß der Pietät, sondern auch dem Verstande genügende Resultat gefunden, daß die Relation des Lukas über die erste christliche Glossolalie mit der paulinischen Darstellung dieser Geistesgabe vollkommen harmonire und nicht erst noch durch das Messer einer willkürlichen Kritik oder anderer Auslegungskünste reformirt und zu dieser Einförmigkeit erhoben werden müsse. Denn wir kennen nur eine christliche Glossolalie, welches ist ein ekstatisches Reden in leisen, unverständlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, und nur eine christliche Hermeneutik, welches ist eine dem Bedürfnisse des jedesmaligen Hörers angemessene verständliche Auslegung des Glossenredners von seinen Glossen. Und diese Rechtfertigung der rücksichtlich ihrer Glaubwürdigkeit so häufig beeinträchtigten

Stelle (Apst. 2) dürfte meiner Ansicht bei manchen Lesern nicht wenig zur Empfehlung dienen.

Nachdem ich nun den Inhalt der Glossolalie im N. T. nach allen ihren Beziehungen ganz ans Licht gezogen zu haben glaube, bleibt mir drittens noch übrig, über die verschiedenen Formeln, die zur Bezeichnung dieser einen Geistesgabe von den Schriftstellern des N. T. gebraucht sind, zu reden und besonders ihre Entstehung und ihre Angemessenheit zur bezeichneten Sache zu ermitteln. Uebrigens ist wohl festzuhalten, daß die Wahrheit der bisherigen Erörterungen von der richtigen oder unrichtigen Ermittelung von dem eigentlichen Gehalte dieser Formeln durchaus nicht abhängt, sondern daß jene anerkannt werden kann, wenn auch diese verworfen werden müßte. Nur das möchte zur Empfehlung des eingeschlagenen Wegs dienen, daß die richtige Ermittelung der Sache auch die richtige Ermittelung der sie bezeichnenden Formeln präsumiren läßt, wenigstens sie um ein Bedeutendes erleichtert. Zur Einleitung in diese Untersuchung mögen folgende Bemerkungen dienen. Als zugestanden darf ich wohl ansehen, daß wir an jenen Formeln technische Ausdrücke für eine gewisse Geistesgabe besitzen, und daß sie daher auch alle Beschaffenheiten von solchen Ausdrücken theilen und dieselben philologischen Operationen erfahren müssen, die mit jenen vorgenommen werden, wenn man ihre ursprüngliche Bedeutung ermitteln will. Nun aber sind die technischen Ausdrücke in der Regel kurze und darum dunkle, nur in einem gewissen Kreise und Gebiete verständliche, rücksichtlich ihrer Entstehung beziehungsweise willkürliche und durch häufigen Gebrauch oft abgeschliffene und abgekürzte Formeln, daher ihre Erklärung um so sicherer ist, je mehr sie auf einer geschichtlichen Basis ruht, je mehr sie die Bildung der Formeln aus dem Gebiete und Kreise, in dem sie ursprünglich gebildet sind, zu begreifen sucht, je mehr sie endlich eine

einzige und zwar der Ordnung nach die längste zum Grunde legt und aus ihr die übrigen ableitet.

Aus diesen Prämissen ergeben sich für unsere Untersuchung folgende drei Maximen: 1) Wir haben dahin zu sehen, daß wir den Gebrauch unserer Formeln geschichtlich so weit hinauf als nur möglich, wenn es geht, bis zur Zeit ihrer Entstehung in den heiligen Urkunden verfolgen. 2) Es muß unser Streben seyn, sie aus dem religiösen Sprachschatze der christlichen Gemeinde, in der die durch sie bezeichnete Sache zuerst vorkam, dem der hierosolymitanischen (Ap. Gesch. 2.), herzuleiten. Sollte es sich nun finden, daß die Bezeichnung aus dem A. T. entlehnt ist, so wird ein solcher Ursprung um so mehr für die Richtigkeit der Erklärung bürgen, als notorisch ist, daß die Christen und besonders die Judenchristen die einzelnen Erscheinungen im christlichen Gemeindeleben auf Weißagungen des A. T. zurückführten und aus diesen ihre Bezeichnung entlehnten. 3) Wir müssen sämmtliche Formeln auf eine einzige Grundformel, welches vermuthlich die längste seyn wird, zurückzuführen und aus ihr die übrigen abzuleiten suchen. Sind wir allen drei [a]) Maximen gleichmäßig und mit Erfolg nach-

a) Es muß bemerkt werden, daß die bisherigen Versuche, unsere Formeln zu erklären, höchstens von dem letzten Gesichtspunkte ausgegangen sind, ohne die übrigen beiden zu berücksichtigen, weßhalb sie sich auch keiner allgemeinen Geltung erfreuen durften. Um nun doch wenigstens flüchtig die Haupterklärungen zu beurtheilen, so möge, abgesehen von dem eben gemachten allen gemeinsamen Vorwurfe und von alle dem, was sich aus der Natur des bezeichneten Gegenstandes dagegen einwenden läßt, über die einzelnen nach ihrem bloß sprachlichen Elemente Folgendes gesagt werden. Es gibt drei Klassen von Erklärungen, je nachdem man γλῶσσα entweder als Zunge, Sprachorgan, oder als Ausdruck, Redeweise, oder als Sprache, Dialekt faßt. Die erste Klasse wird von Bardili und Eichhorn vertreten, die jedoch selbst ihre Erklärung auf die Korintherstelle — denn schwerlich würde ein Zungenredner mit fremden Sprachorganen (ἑτέρ. γλ. λ.) oder auch mit neuen Sprachorganen (καιν. γλ. λ.)

gekommen, so ist die höchste Probabilität, daß wir richtig erklärt haben.

Vergegenwärtigen wir uns nun zunächst sämmtliche

---

reden können — beschränkt und somit auf die Anwendbarkeit derselben auf alle Stellen des N. T. verzichtet haben. Allein dieselbe Schwierigkeit kehrt auch in der Korintherstelle wieder, wo das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) von dem Zungenreden zu verstehen ist. Außerdem könnte auch ὁ λαλῶν γλώσσαις (1 Kor. 14, 6. 8) nicht gesagt werden, da kein Einzelner mehrere Sprachorgane hat. Die zweite Klasse der Erklärer, welche γλῶσσα gleich Rede, Redeweise (τὸ λαλούμενον) nehmen, theilt sich in mehrere Arme, je nachdem sie die Natur der Glossolalie verschieden fassen. Neander zuerst legt die Formel καιν. γλ. λ. (Mark. 16, 17) zum Grunde, und obgleich er wegen der Codices die Markusstelle für einen späteren Zusatz hält, so setzt er sie doch behufs seiner Hypothese als wirklich von Jesu gesprochen voraus. Zunächst bedeute jene Formel immer, meint er, in neuen d. i. in Geistessprachen reden (Luk. 21, 15) und bezeichne jedes Reden der Christen, sofern dieses vom Principe des heiligen Geistes durchbrungen sey, und in diesem Sinne habe sie auch Jesus in der Markusstelle verstanden (?). Später jedoch, als sich der heilige Geist am Pfingstfeste an den Jüngern so besonders kräftig erwiesen, hätten diese jene allgemeine Formel auf die damals ertheilte, besondere Geistesgabe bezogen und beschränkt. So seyen jene Worte Jesu der Ursprung aller aus γλῶσσα und λαλεῖν zusammengesetzten Formeln für jene Geistesgabe geworden. Denn das ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Gesch. 2) sey nur ein anderer Ausdruck für καιν. γλ. λ. und durch den häufigen Gebrauch sey, wie häufig, die längere Formel in die kürzere γλ. λ. umgewandelt. Allein waren die Worte καιν. γλ. λ. wirklich Worte Christi und wurden sie von der Glossolalie gedeutet, wie hätten dann doch die Christen, den Ausdruck ihres Herrn verlassend, eine neue, nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ., dafür bilden sollen? und müßten wir dann nicht auch (Ap. Gesch. 2.) eine Andeutung davon finden, daß jetzt jene Verheißung Christi erfüllt sey? Endlich aber geben wir zwar zu, daß längere Formeln durch den häufigen Gebrauch verkürzt werden können, allein nicht so, daß gerade das Wesentliche, wie hier das καινός, ausgestoßen wird. Zur zweiten Klasse gehört ferner Bleek, wenn er γλῶσσα von einer unverständlichen Rede, d. i., wie er erklärt, von obsoleten, ungebräuchlichen, provinciellen, poetischen Ausdrücken versteht und, γλ. so gefaßt, dann die kürzere Formel γλ. λ. zum Grunde legt,

Formeln in Verbalform, die von der Glossolalie im N. T. gebraucht werden. Sie lauten: ἑτέραις γλ. λ.

um daraus die übrigen längeren abzuleiten, wogegen doch die Natur solcher technischen Ausdrücke die zu seyn pflegt, zuerst in den längern Formeln zu existiren, um dann der Bequemlichkeit wegen und aus andern Gründen in die kürzeren umgebildet zu werden. Abgesehen nun davon, daß nach dieses Gelehrten eigener Meinung doch die ganze Rede des Zungenredners nicht aus lauter solchen Glossen zusammengesetzt seyn kann und sie also durch die Bezeichnung γλῶσσαι nicht nach ihrem ganzen Inhalte, sondern nur nach ihren wesentlichsten Theilen bezeichnet seyn müßte, so trifft zuerst diese Erklärung jedenfalls der Vorwurf, daß sie die Formel nicht aus dem Sprachschatze des Gebietes und Kreises, in dem sie ursprünglich gebildet ist, zu begreifen sucht. Denn da ihr ursprüngliches Gebiet das religiöse war und ihr ursprünglicher Kreis die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem, wo sich ja jene Geistesgabe zuerst, nämlich am Pfingstfeste, zeigte, so ist es nicht genug, wenn man gezeigt hat, daß γλῶσσα bei Grammatikern oder auch sonst in gutem Griechisch in der obigen Bedeutung wirklich vorkommt, sondern es mußte aus der religiösen Redeweise jener Gemeinde oder überhaupt des jüdischen Volks nachgewiesen werden, daß jener technische Ausdruck in der genannten Gemeinde und der in ihr üblichen religiösen Sprache so gebildet werden konnte. Ferner gibt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. dann gar keinen Sinn; denn diese würde ja dann eigentlich heißen: in ausländischen unverständlichen Ausdrücken reden, d. h. sie würde nur eine Abart des Redens in fremden Sprachen bezeichnen, die darin bestände, daß sie wunderbarer Weise aus der fremden Mundart nur die Glossen auswählte. Geben wir aber auch die ungenaue Fassung dieser Formel von **Bleek** zu, daß sie nämlich aus einer fremden Sprache entlehnte Wörter bezeichne, die eben deßwegen den Hörern Glossen wären, so bekämen wir doch immer, weil ja jene fremden Wörter sehr zahlreich seyn müßten, da sonst die ganze Rede nicht nach ihnen benannt werden könnte, ein Reden in fremden Sprachen, wenn auch nicht in fremden Glossen und wenn auch mit einigen einheimischen Ausdrücken seltsam versetzt. Ferner da doch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. mit der andern γλ. λ. identisch seyn soll, so müßte auch diese nur ein Reden in aus fremden Sprachen entlehnten Ausdrücken bezeichnen, was mit der Ansicht dieses Gelehrten ja durchaus streitet. Ebenso wenig kann aber auch die Formel καιναῖς γλ. λ. erklärt werden. Denn fassen wir καινὸς auch in seiner ein=

(Ap. Gesch. 2, 4; vgl. 1 Kor. 14, 21) καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) und γλώσσαις λ. (Ap. Gesch. 10, 44 – 47; 11, 15. 17;

---

zig noch möglichen Bedeutung „seltsam, ungewöhnlich", so paßt doch auch diese nicht; denn gab es auch gewöhnliche Glossen? oder war die Glosse in Bleek's Sinn nicht eben ein ungewöhnlicher Ausdruck? — Zur zweiten Klasse gehört endlich auch der jüngste Erklärer Dav. Schulz. Auch dieser geht von der kürzeren Formel γλ. λ. aus und erklärt γλῶσσα für eine unverständliche Rede. So weit also stimmt Schulz mit Bleek zusammen; in der Auffassung der Unverständlichkeit der Rede weicht er jedoch wegen seiner verschiedenen Ansicht von dem christlichen Glossenwesen von ihm ab, indem er jene darin setzt, daß der Zungenredner mit Exclamationen (z. B. Halleluja, Hosianna, Ju, Eua, Evoe ꝛc.), Tönen und Lauten, Jauchzen und Frohlocken, Lachen und Singen, Trällern und Pfeifen laut werde, daher er γλῶσσα auch regelmäßig, seinen Sinn beschreibend, durch Jubelweisen oder Jubeltöne übersetzt. Allein trotz aller aufgewandten Mühe hat auch Schulz die Aufgabe nicht gelöst, jene Bedeutung von γλῶσσα aus dem religiösen Sprachgebiete der Juden oder Judenchristen, sey es im A. oder im N. T., zu erweisen; denn da, wo γλῶσσα in diesem Umkreise von einer unverständlichen Rede vorzukommen scheint, bedeutet es nur Zunge, Sprachorgan, welche Bedeutung dieser Gelehrte selbst als zur Erklärung unserer Formeln unzulässig verwirft. Daß ferner nicht an laute Exclamationen, an ein Jubeln und Frohlocken zu denken sey, möchte wohl schon aus dem einen Ausdrucke προσεύχεσθαι γλώσσῃ erhellen (1 Kor. 14, 14). Endlich vermag dieser Gelehrte auch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλ. λ. nicht zu erklären. Ἑτέρ. γλ. λ. und ebenso auch die letzte Formel bedeutet ihm nämlich ein Lautwerden in anderen, d. i. anderen, als den gewohnten, Jubelweisen, welches er (Ap. Gesch. 2, 6. 8. 11) dahin erklärt, daß es sey ein Jubeln nach der Weise der fremden Völker; denn διάλεκτος ist ihm (Ap. Gesch. 2) auch eine unverständliche Rede, eine Jubelweise (?). Dann haben wir freilich nicht ein Reden in fremden Sprachen, sondern, was aber noch schwerer zu begreifen ist, ein Jubeln in fremden Sprachen, Tönen und Lauten, und als ein solches Jubeln müßte wegen der auch von ihm behaupteten Identität der Formeln ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν und γλ. λ. auch die Glossolalie in der Korintherstelle gefaßt werden. — Die dritte Klasse der Erklärer, welche bei unsern Formeln aller-

15, 8; 19, 6; 1 Kor. 12, 30; 14, 5. 23. 39), wobei zu merken ist, daß bei der letzten Formel auch der Pluralis γλώσσαις vorkommt, wenn auch das Subject ein Singularis ist (1 Kor. 14, 5. 6. 18). Von dieser letzten Formel kommen ferner noch folgende Variationen vor: γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 2. 4. 13. 27) und ἐν γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 19), jedoch nicht διὰ τῆς γλώσσης λαλ. (1 Kor. 14, 9), denn hier steht γλῶσσα von der Zunge, d. i. dem menschlichen Sprachwerkzeuge. Es fragt sich nun, welche von den drei oben angeführten Hauptformeln wir als die älteste und ursprünglichste anzusehen haben, deren Bedeutung wir daher bei den übrigen zum Grunde legen dürfen. Nun aber kann γλώσσαις λ. nicht jene älteste und ursprünglichste seyn, schon aus dem Grunde nicht, weil sie die kürzeste ist. Hierzu kommt jedoch, daß sie sowohl von Paulus als von Lukas nicht undeutlich als die spätere bezeichnet wird; denn Paulus zuerst, der jedenfalls auch die längere Formel ἑτέρ. γλ. λ. kennt (1 Kor. 14, 21), gebraucht stets die kürzere

wärts an fremde Sprachen denken, hat in der jüngsten Zeit Rückert vertreten. Dieser legt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. zum Grunde und muß dann die Entstehung der kürzern Formel γλ. λ. aus einer Abschleifung durch häufigen Gebrauch erklären. Allein gegen eine solche Annahme ist zu erwidern, daß gerade das wesentliche Merkmal des Begriffs, das ἕτερος — denn in irgend einer Mundart spricht ja ein Jeder — ausgestoßen wäre. Außerdem aber läßt sich die Bildung der Formel καιναῖς γλ. λ. nicht rechtfertigen. Denn wollten wir auch zugeben, daß hierdurch auch nicht eigentlich neue Sprachen, d. i. Sprachen, wie sie früher noch nicht auf der ganzen Welt existirt hätten, bezeichnet würden, und mit den Freunden dieser Ansicht nur an die den einzelnen Glossenrednern früher völlig unbekannten Sprachen denken, so streitet doch eine solche vorausgesetzte gänzliche Unbekanntschaft mit den zu redenden Sprachen mit dem Thatbestande der Sache, wie er (Ap. Gesch. 2, 9 ff.) dargestellt wird, denn es hatten die Jünger jene Sprachen früher doch wohl schon dann und wann zur Festzeit in Jerusalem reden hören, und bei dieser Voraussetzung schon konnten sie ihnen nicht mehr „neu" im obigen Sinne seyn.

γλ. λ., wodurch er deutlich genug zu erkennen gibt, daß die letztere wenigstens in Korinth damals die üblichere war und dort bereits schon an die Stelle der aus der Schrift entlehnten andern Formel getreten seyn mußte. Diese Vermuthung wird auch von Lukas bestätigt, denn in allen Stellen der Apostelgeschichte, wo von der Glossolalie die Rede ist, finden wir die Formel γλ. λ., ausgenommen allein Ap. Gesch. 2. Dieses Kapitel enthält aber augenscheinlich einen älteren, von einem palästinensischen Judenchristen verfaßten Bericht, den Lukas schon vorgefunden (Ev. Luk. 1, 1 ff.) und seinen Denkwürdigkeiten eingeschaltet hat. Wenn daher ἑτέρ. γλ. λ. bei einem frühern Schriftsteller, γλ. λ. dagegen bei dem später schreibenden Lukas vorkommt, so muß γλ. λ. doch wohl die spätere Formel seyn. Es könnte nun noch zwischen καιναῖς γλ. λ. und ἑτέρ. γλ. λ. gewählt werden, allein daß ἑτέρ. γλ. λ. von beiden die älteste und ursprünglichste Formel ist, erhellt aus folgenden Gründen. Erstens: freilich gebe ich zu, daß καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) von der christlichen Glossolalie gebraucht ist, ferner, daß, wenn Christus diese Worte wirklich gesprochen hat, dieser Ausdruck früher existirt hat, als alle Formeln, die von den Christen für diese Geistesgabe erst noch gebildet werden sollten, so wie, daß diese bei der Bildung dieser Formeln auf den ursprünglichen Ausdruck ihres Meisters gewiß Rücksicht nahmen. Allein die Prämisse dieser Concessionen kann ich nicht zugeben: Christus hat diese Worte gewiß nicht gesprochen, oder wenigstens doch nicht so gesprochen. Was uns zu dieser Behauptung berechtigt, das ist die bekannte kritische Verdächtigkeit des Bruchstücks, in dem unsere Stelle vorkommt. Freilich weiß ich wohl, daß mit der Unechtheit einer Erzählung in einer neutestamentlichen Schrift recht gut die historische Wahrheit des Erzählten bestehen könne; und auch ich bin der Meinung, daß jenes verdächtige Bruchstück (Mark. 16, 9—20) schon sehr frühzeitig zum Markusevangelium hinzugefügt sey — denn

darauf führen die Zeugnisse einiger alten und guten Codices, welche das Bruchstück haben — und daß Christus Aehnliches noch vor seiner Himmelfahrt gesagt haben möge. Von der Glossolalie kann er aber keinenfalls gesprochen haben; denn sonst würde doch schwerlich so bald nachher in der Nähe des Ortes selbst, wo sich seine Verheißung erfüllte, eine neue und nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Gesch. 2, 4), in Umlauf gekommen seyn, und der Bericht von dem Pfingstereignisse würde wohl irgend eine Anspielung auf diese Verheißung enthalten. Wir haben daher in καιναῖς γλ. λ. nur eine spätere Formel für die Glossolalie anzuerkennen, die zur Zeit der Hinzufügung jener Schlußworte zum Markusevangelium in der christlichen Gemeinde gebräuchlich war. Zweitens ist es schon an sich wahrscheinlich, daß wir in ἑτέρ. γλ. λ. die älteste Formel besitzen, denn dieser Ausdruck findet sich bei der Erzählung der Begebenheit selbst gebraucht, welche zur Bildung einer solchen Formel die erste Veranlassung gab, und es ziemt sich, für die erste Erscheinung einer Thatsache auch den für sie zuerst gebildeten Namen zu gebrauchen. Hätte aber auch der Verfasser von Ap. Gesch. 2. eine andere Bezeichnung gebrauchen wollen, so hätte er es schwerlich gekonnt, da er sie doch aus demselben Sprachvorrathe entnehmen mußte, aus dem die Bildner der ursprünglichen Formel für die Glossolalie die ihrige kurz vorher entnommen hatten; denn beide, der Verfasser von Ap. Gesch. 2. und diese Bildner, waren ja palästinensische Judenchristen. Zur Evidenz wird aber das hohe Alter und die Ursprünglichkeit des ἑτέρ. γλ. λ. gebracht dadurch, daß aus 1 Kor. 14, 21. seine von einem Apostel bezeugte Entlehnung aus der Schrift a) nach-

---

a) Allein, so könnte man sagen, ist die Bezeichnung ἑτέρ. γλ. λ. wirklich aus Jes. 28, 11. entlehnt, so hätte doch Petrus in seiner Rede (Ap. Gesch. 2, 14—36) unter andern Schriftstellen, namentlich neben der Weißagung aus dem Joel, auch diese anführen sollen. Aber wie dann, wenn Petrus sich in jenem ent-

gewiesen werden kann; denn bei dem bestimmten Streben der ersten Christen und unter ihnen besonders der Judenchristen, die Bezeichnungen aller neuen Institutionen und Erscheinungen in dem Gemeindeleben aus den Typen und Weißagungen, überhaupt dem Sprachvorrathe des A. T. zu entnehmen, kann die Ursprünglichkeit derjenigen Bezeichnung nicht mehr zweifelhaft seyn, die sich erweislich auf eine bestimmte Stelle der Schrift gründet. Die Bedeutung jener ursprünglichen Formel ἑτέρ. γλ. λ. nun haben wir schon oben (S. 734 ff.) weitläufig dargethan, als wir über das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) redeten. Sie ist: in fremden, d. i. unverständlichen Reden sprechen. Dasselbe oder doch etwas Aehnliches müssen auch die übrigen Formeln bedeuten, denn sie können aus jener nur entweder durch eine bloß formelle Umbildung oder durch eine etwas andere Auffassung des bezeichneten Gegenstandes entstanden seyn.

Γλώσσαις λ. zuerst scheint auf ersterem Wege entstanden zu seyn, da hier kein neues Prädicat hinzugetreten ist. Allein wie ist es aus ἑτέρ. γλ. λ. entstanden? Zunächst könnte man meinen, diese als die ältere Formel sey durch

---

scheidenden Augenblicke jener alttestamentlichen Stelle nicht erinnerte? wenn er erst durch das Ereigniß selbst getrieben ward, eine Andeutung darauf im A. T. zu suchen, und nun die Jesaiasstelle erst verstehen lernte und ihre Anwendbarkeit auf ihre damalige Lage erkannte? Außerdem aber dürfte die Anführung der joelischen Weißagung für das Pfingstereigniß in mancher Hinsicht passender seyn. Denn es wurde durch sie theils die Mittheilung nicht bloß einer einzelnen Geistesgabe, sondern des heiligen Geistes überhaupt und zwar eine Geistesmittheilung an Alle ohne Unterschied bestimmt verkündet, theils aber auch das Daseyn der messianischen Zeit deutlich ausgesprochen. Freilich hätte der Verfasser von Ap. Gesch. 2, weil er den Ursprung der Formel ἑτέρ. γλ. λ. gewiß kannte, auch Jes. 28, 11. dem Petrus in den Mund legen können; allein dadurch hätte er nur den Verdacht einer unredlichen Berichterstattung auf sich geladen, weil mit der Sache nicht sogleich ihr Name gegeben zu seyn pflegt. Daß er es nicht that, verbürgt uns die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung.

den häufigen Gebrauch in jene kürzere abgeschliffen worden, aber hier muß derselbe Einwand gemacht werden, der schon oben gegen eine solche Umwandlung des ἑτέρ. γλ. λ. (in fremden Sprachen reden) in γλ. λ. gemacht ist, daß nämlich nicht das wesentliche Merkmal ἕτερος aus dem Begriff ausgestoßen werden kann. Gewiß richtig ist daher die Annahme, daß γλ. λ. nur die echt griechische Formel für jenen aus der Schrift entlehnten hebraisirenden Ausdruck ist. Der reine griechische Dialekt kannte weder γλῶσσα in der Bedeutung Rede, noch ἕτερος in der Bedeutung unverständlich, wohl aber γλῶσσα allein in der Bedeutung einer unverständlichen Rede a); daher die besser griechisch redenden Christen der Deutlichkeit der Bezeichnung wegen statt ἑτέραις γλώσσαις das einfache γλώσσαις gebrauchen

a) Diese Bedeutung hat Bleek durch viele Beispiele aus den Profanscribenten gründlich erwiesen, auf den ich mich hier nur berufe. Daß das charakteristische Merkmal aller Glossen ihre Unverständlichkeit gewesen sey, möchte aus folgenden beiden, auch dort citirten Stellen am besten erhellen: Becker, Anecd. vol. I. p. 87. (im Antiatticistes): γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινας ἄλλας ἐξηγούμεθα, und Stromat. I, 1. (ed. Colon. 1688) p. 338: Διάλεκτος δέ ἐστι λέξις ἴδιον χαρακτῆρα τόπου ἐμφαίνουσα· ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτῆρα· φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνες διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι πέντε, Ἀτθίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα καὶ πεμπτὴν τὴν κοινήν· ἀπεριλήπτους δὲ οὔσας τὰς τῶν βαρβάρων φωνὰς μηδὲ διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας λέγεσθαι. In der ersten Stelle nämlich werden unter γλῶσσαι alle die Ausdrücke und Reden verstanden, die noch einer ἐξήγησις, einer Erklärung bedürfen; in der zweiten wird die γλῶσσα als unverständliche Rede von der verständlichen διάλεκτος unterschieden, weßwegen bei den Griechen nur die griechische Sprache auf den ehrenden Namen διάλεκτος Anspruch machen konnte, die unverständlichen fremden Sprachen dagegen (αἱ ἀπερίληπτοι τῶν βαρβάρων φωναί) nicht Dialekte, sondern Glossen hießen. Den Grund der Unverständlichkeit unserer Glossen suchen wir jedoch natürlich mit Bleek nicht in dem Gebrauche von obsoleten, dichterischen, provinciellen, ungebräuchlichen Ausdrücken, sondern, wie oben gezeigt, im leisen, unvernehmlichen Vortrage der Glossenredner.

mußten. Diese schon an sich natürliche Erklärung rechtfertigt sich auch durch die Beschaffenheit der Stellen, in denen jene beiden Formeln vorkommen. Denn nur, wo die Darstellung sich in einem durchaus hebraisirenden Kolorit bewegt (Apst. 2, 4) oder wo eine Stelle aus dem A. T. selbst citirt wird (1 Kor. 14, 21), findet sich die hebraisirende Formel ἑτέραις γλ. λ., dagegen in denselben Büchern dieselben Männer, weil sie sich auf das Griechische verstanden und zu Griechen sprachen, Paulus nämlich zu den Korinthern, Lukas zum Theophilos (Ev. Luk. 1, 4. Apst. 1, 1), dessen Name schon auf seinen griechischen Ursprung deutet, an allen andern Stellen, wo sie selbst referiren, constant die griechische Formel γλ. λ. gebrauchen, eine Erscheinung, die bis jetzt noch nicht berücksichtigt ist und schwerlich anders erklärt werden dürfte. Als ursprüngliche Formel für die Glossolalie bei den griechischen Christen haben wir daher die Formel γλώσσαις λαλεῖν anzusehen, und zwar als identisch mit der ältesten und hebraisirenden Formel ἑτέρ. γλ. λ., welche bei den palästinensischen Judenchristen gebraucht wurde. Es kommen freilich statt γλώσσαις (Plur.) λαλ. beim Paulus noch die beiden andern Formeln, γλώσσῃ (Sing.) λαλεῖν und ἐν γλώσσῃ λαλεῖν, vor, allein diese müssen spätern Ursprungs seyn. Denn es wird die Ursprünglichkeit des Pluralis von γλ. in unserer Formel theils durch die ihr zum Grunde liegende Stelle aus dem A. T. (Jes. 28, 11), wo sich der Pluralis findet, und die parallelen Formeln ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλώσσαις λαλ., theils durch folgende Stellen 1 Kor. 14, 5. 6. 8. [a]), wo

a) Diese Stellen haben den genauern Interpreten manche Mühe gemacht. Die einzig erträgliche Erklärung scheint noch die zu seyn, daß man den Pluralis von den verschiedenen Glossenarten, den γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28), deutet. Allein abgesehen davon, daß der Pluralis, streng genommen, doch nur die Vielheit, nicht die Verschiedenartigkeit der Glossen bezeichnet, so paßt diese Deutung auch nicht in den Zusammenhang. Denn Paulus stellt an allen diesen Stellen nicht die, welche in den verschiedenen

auch ein Einzelner nicht in einer γλώσσῃ, sondern in γλώσσαις redet, sehr wahrscheinlich gemacht. In den griechischen Gemeinden finden wir daher folgende Ausdrücke für das christliche Zungenreden, die hier angegeben werden sollen in der Reihefolge, wie sie dort gebildet wurden: zuerst γλώσσαις λαλ. ohne Rücksicht darauf, ob einer oder mehrere Zungenredner redeten, oder ob der eine Zungenredner in einer oder mehreren Glossen laut wurde; dann, als man der Deutlichkeit wegen die Anzahl der Redner und Glossen unterschied, γλώσσῃ und γλώσσαις λαλ., und endlich ἐν γλώσσῃ λ., womit zu vergleichen sind Ausdrücke, wie λαλ. ἐν προφητείᾳ, ἐν γνώσει u. s. w. (1 Kor. 14, 6). Bald trieb auch das Bedürfniß dazu, nach Analogie der ursprünglichen Verbalformen substantivische Ausdrücke zu bilden, und einen solchen Ausdruck finden wir beim Paulus in γλῶσσα (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22. 26). Eigentlich hätte freilich aus γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν das Substantivum γλωσσολαλία gebildet werden sollen, allein man zog wohl γλῶσσα theils seiner Kürze wegen vor, theils aber deßwegen, weil ersteres kein in der griechischen Sprache gangbarer Ausdruck war. Uebrigens kommt γλῶσσα ganz in denselben Bedeutungen vor, in denen etwa γλωσσολαλία vorkommen könnte. Im activen Sinne gebraucht, bedeutet es das Reden in Glossen (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22); passivisch gebraucht, bezeichnet es das in Glossen Geredete oder zu Redende (1 Kor. 14, 26). An eine Bedeutung von γλῶσσα = Zungengabe (χάρισμα γλ.) etwa 1 Kor. 13, 8. zu denken, ist

---

Arten der Glossen sprechen, denen, welche sich einer und derselben Glosse bedienen, gegenüber, sondern er vergleicht den glossematischen Zustand überhaupt mit dem prophetischen, und dann, wie aus dem antithetischen Parallelismus erhellt, gebraucht Paulus (1 Kor. 14, 19) ganz in demselben Sinne von sich den Ausdruck ἐν γλώσσῃ λαλ., wie in dem Verse vorher γλώσσαις λαλ. Jener Pluralis erklärt sich aber einfach, wenn wir γλώσσαις λαλ. für die im Anfange einzig gebräuchliche Formel für das γλ. λ. in den griechischen Gemeinden ansehen.

schon aus etymologisch-sprachlichen Rücksichten unstatthaft, denn γλῶσσα kann auch hier nichts Anderes bedeuten sollen, als etwa γλωσσολαλία bedeuten könnte, für das es ja gesetzt ist a).

Nachdem wir so die Formel γλώσσαις λαλ. sammt allen ihren Modificationen aus der einen ursprünglichen Formel ἑτέραις γλ. λ. bestimmt und abgeleitet haben, haben wir zweitens noch die Bedeutung und das Verhältniß von καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) zu dem letztgenannten Ausdrucke zu ermitteln. Wie kann nun καιναῖς γλ. λ. eine Bezeichnung für die Glossolalie seyn? Zunächst könnte man das καινὸν hier so erklären wollen, wie in dem bekannten Ausdrucke καινὸν κτίσμα. Dann wären die γλῶσσαι καιναὶ neue Reden deßwegen, weil sie nicht mehr aus dem Geiste der Welt, sondern aus dem die Christen erfüllenden heiligen Geiste geredet würden. Allein in dem Sinne müßte nicht bloß die Glossolalie, sondern alle Reden der wahren Christen müßten καιναὶ γλῶσσαι genannt werden. Daher scheint καιν. γλ. λ. gleichbedeutend zu seyn mit dem lateinischen novis h. e. inauditis linguis loqui, deutsch: in seltsamen Zungen reden. Daß die Glossolalie etwas Seltsames und Auffallendes in ihrer Erscheinung hatte (Apst. 2, 7) und daher sehr gut so benannt werden konnte, leuchtet ein. Uebrigens wäre immer noch die Frage zu beantworten, warum gerade hier diese neue Formel statt der schriftmäßigen ἑτέρ. γλ. λ., dem sie jedenfalls bis auf das καιναῖς nachgebildet ist, gebraucht wurde. Die Antwort ist deutlich aus dem Zusammenhange, in dem sie vorkommt.

a) Ueber die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28) und die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων habe ich oben (S. 734) gesprochen. Schon an dieser Stelle deutete ich an, daß es außer den beiden Hauptarten der Glossen, nämlich den Glossen mit und ohne Auslegung, noch manche andere diesen untergeordnete geben könne. Eine solche haben wir im Verlauf unserer Untersuchung in Apst. 2. gefunden, wo von Glossen, die mit Auslegungen in theilweise unbekannten Sprachen verknüpft waren, also von einer Abart der ersten Hauptart die Rede ist.

Denn da die Glossolalie hier als ein σημεῖον beschrieben wird, so war es hier passender, sie von der Seite ihrer Seltsamkeit und Wunderbarkeit, als von Seiten ihrer Unverständlichkeit aufzufassen, und dieß ist durch ihren Namen καιν. γλ. λ. geschehen. Doch will man von mir wissen, in welcher Gegend der Christenheit diese Formel ursprünglich gebildet und gebraucht seyn möchte, so kann ich nur folgende sehr wahrscheinliche Vermuthung, aber doch immer nur eine Vermuthung aufstellen. Ich meine nämlich, daß sie von römischen Christen ausgegangen sey. Denn zuerst von griechischen Christen konnte sie nicht ausgehen, weil diese zu dem γλῶσσα in ihrem Sinne nicht das Prädicat καινὸς hinzusetzen konnten, und die palästinensischen Christen und mit ihnen alle Judenchristen hatten ja schon die Formel ἑτέρ. γλ. λαλεῖν. Dann aber finden wir jene Formel im Markusevangelium, in dem ja auch sonst Romanismen (man denke z. B. nur an das σπεκουλάτωρ Mark. 6, 27) vorkommen und das nach äußern und innern Zeugnissen wenn nicht in Rom, so doch für die römische Gemeinde geschrieben ist. Es hat daher gar nichts Unwahrscheinliches, auch den Zusatz (Mark. 16, 9—20) in Rom entstanden zu denken; ja wenn ihn ein Christ in einer andern Gegend machte, so mußte er schon, wollte er im Sinne des Verfassers des Markusevangeliums schreiben, etwaige technische Ausdrücke, die in der römischen Gemeinde besonders gebildet waren, auch zu den seinigen machen. Nun aber ist es höchst wahrscheinlich, daß das καιν. γλ. λ. zu solchen bei den römischen Christen besonders lautenden technischen Kunstausdrücken gehörte. Denn wollten die römischen Christen die Glossolalie in ihrer eigenen, d. i. der lateinischen Sprache bezeichnen, so konnten sie weder die palästinensische, noch die griechische Formel wörtlich übersetzen. Die palästinensische nicht, denn peregrinis linguis loqui, was die Uebersetzung von dem ἑτέρ. γλ. λ. seyn würde, würde jeder Lateiner nur von fremden, nicht von unverständlichen Sprachen deuten können; ebenso

wenig aber auch die griechische Formel, denn lingua hat im Lateinischen nicht wie das griechische γλῶσσα die Bedeutung einer unverständlichen Sprache. Daher mußte von den lateinischen Christen eine andere, freilich möglichst ähnliche, aber doch dem Genius ihrer Sprache mehr angemessene Formel gebildet werden, und diese wäre dann das novis h. e. inauditis linguis loqui gewesen. Wie sehr eine solche Bezeichnung zur Natur der Glossolalie, so wie zu dem Charakter der die prodigia, signa, miracula u. s. w. besonders hervorhebenden Römer paßt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ich vermuthe also, daß in der Formel καιν. γλ. λ. uns die griechische Uebersetzung des in den lateinischen Gemeinden einheimischen Namens für die Glossolalie: „novis linguis loqui" überliefert sey.

Somit ist das Resultat unserer Untersuchungen über die drei verschiedenen Hauptbezeichnungen der christlichen Glossolalie im N. T. dieß, daß sie durch alle drei als ein Sprechen in unverständlichen und seltsamen Reden bezeichnet werde, daß die ursprünglichste und aus der Schrift Jes. 28, 11. selbst entlehnte Formel ἑτέρ. γλ. λ. den beiden andern zum Grunde liege, und daß wir in diesen dreien die Namen für die Zungengabe nach drei verschiedenen Bezirken des christlichen Gemeindeverbandes besitzen, wovon die erste, ἑτέρ. γλ. λ., den hebraisirenden palästinensischen Judenchristen, γλ. λ. den griechisch redenden, καιν. γλ. λ. wahrscheinlich den römischen oder lateinischen Christen eignete. Am Schlusse möchte noch das zur Empfehlung unserer Ansicht gesagt werden können, daß sie alle drei oben angegebenen Kriterien einer richtigen Erklärung von technischen Ausdrücken in sich trägt; denn sie verfolgt den Gebrauch der fraglichen Formeln auf geschichtlichem Wege bis zu ihrer Urstätte, ermittelt ihre Bedeutung aus dem religiösen Sprachschatze der Völker, bei denen sie vorkommen, und weiset endlich nur eine einzige als die Grundformel nach, aus der die übrigen einfach und leicht abgeleitet werden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Fortsetzung. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. u. 2.)

XXVI.

Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· Τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. Luc. III, 14.

Nicht sowohl die Bedeutung des Wortes *συκοφαντέω*, über welche man so ziemlich einverstanden ist, als vielmehr sein Ursprung veranlaßt die folgenden Bemerkungen. Böckh in seiner Staatshaushaltung der Athener (1 Bd. S. 45 ff.) schreibt darüber:

„Was das Verbot der Feigenausfuhr betrifft, so bin ich vollkommen überzeugt, daß ein solches in den Zeiten, aus welchen man sichere Kunde hat, nicht bestand. Was darüber in den Schriftstellern vorkommt, dient immer nur, um den Namen der Sykophanten zu erklären; Plutarch selbst wagt höchstens von sehr frühen Zeiten es anzunehmen, hätten die Alten aber eine zuverlässige Kenntniß von einem solchen Gesetze gehabt, so würden sie nicht so unbestimmt über den Ursprung jener Benennung sprechen. Fand jemals ein Verbot statt, so hatte es gewiß nicht den von Hume (Versuch über die Bevölkerung bei den Alten, S. 81) scherzhaft angenommenen Grund, daß den Athenern

ihre Feigen zu kostbar für fremde Gaumen schienen, wiewohl Athenäus (III, S. 74. e., wozu Casaubonus nachzusehen a)) sich beinahe so ausdrückt; sondern es wäre dadurch die Vermehrung der Feigen im Lande bezweckt worden, als sie noch sehr selten waren, in den ältesten Zeiten. Diese Ansicht ließe sich aus dem Scholiasten des Platon (Ausgabe von Ruhnken, S. 147; vgl. Scholien zum Aristoph. Plut. 874) bilden, welcher die Entstehung des Sykophantennamens in eine Zeit setzt, als diese Frucht zuerst in Attika aufgefunden worden seyn soll, während sie sonst nirgends wuchs. Aber viel wahrscheinlicher ist die Erzählung, daß von irgend Jemand, man behauptete in einer Hungersnoth, heilige Feigenbäume ihrer Früchte beraubt, und als man der Götter Zorn fühlte, Anklagen gegen die Verdächtigen angebracht worden waren (Schol. zu Aristoph. Plut. 31), gleich wie gegen diejenigen, welche die heiligen Obstbäume antasteten, schwere Beschuldigungen konnten erhoben werden, wovon Lysias in der Vertheidigungsrede über den heiligen Oelbaum ein merkwürdiges Beispiel liefert. Hier wäre also an kein Verbot der Ausfuhr zu denken, welches nur bei Dingen, an welchen der Staat Mangel hatte, wie beim Getreide, nachgewiesen werden kann."

Der polemische Theil dieser Erörterung Böckh's ist so beschaffen, daß ich nichts dagegen aufzubringen weiß, daß ich also dahin stimme, die hergebrachte Erklärung der Sykophantie auch für die neutestamentliche Exegese endlich einmal aufzugeben.

Was den positiven Theil obiger Auseinandersetzung

---

a) „Derselbe handelt von den Sykophanten zu Theoph. Charakt. 23. Vgl. Ast zu Platon v. Staat, S. 361. der zweiten Ausgabe. Petitus, Att. Gesetze, V, 5. 2. hat auch hierüber nichts ins Reine gebracht. Uebrigens kann zu den von den Früheren beigebrachten Stellen Lexic. Seguer. p. 304. hinzugethan werden." S. auch **Sturz. lex. Xenoph. sub h. v.**

anlangt, so bin ich durch denselben nicht befriedigt worden; denn wie möchte man den einen Feigenverzeiger, oder, wie man in Zürichdeutsch es nennt, einen Feigenlaider nennen, welcher Feigendiebe der Obrigkeit verzeigte? Ferner würde der Begriff des Wortes zu dieser Entstehung durchaus nicht passen, indem es nicht jeden rechtlichen Ankläger, am wenigsten den, welcher einen Sacrilegen anklagte, was man gewiß nicht und nie für schimpflich hielt, sondern den falschen, verläumderischen Kläger bezeichnet, und daher auch der bekannten abgeleiteten Bedeutungen fähig ist a). Drittens aber kann ich der Angabe von dem Diebstahle heiliger Feigen beim Scholiasten des Aristophanes (Plut. 31) kein anderes Gewicht beilegen, wiewohl sie von Eustathius bestätigt wird b), als welches sie durch ihre innere Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Diese aber legt ihr unstreitig ein sehr unbedeutendes Gewicht bei. Denn einmal wird dieser Geschichte nirgends, als nur zur Erklärung von Sykophantes, und zwar in den jüngsten Erzeugnissen griechischer Gelehrsamkeit und viel seltener, als der aufgegebenen Genesis des Sykophantennamens gedacht, und dann ist noch nachzuweisen, daß es in Attika, wie heilige Oel-, so auch heilige Feigenbäume gab c).

---

a) „*Καὶ τὸ μὲν παροιμιακὸν τοῦτο σῦκον οὕτω καλόν. Τὸ δὲ παρονομάζον τὸν συκοφάντην οὐκ ἂν εἴη καλόν. Ὅτι δὲ τὸ τῆς συκοφαντίας, φαυλοτάτου πράγματος, ὄνομα χρηστὴ ἐξαρτύει ὀπώρα, τὸ σῦκον, οὐδεὶς τῶν περὶ λόγους ἀγνοεῖ.*" Eustath. ad Od. p. 1572, 59, vgl. mit 1964, 62.

b) Böckh hat diese Stelle des Eustathius übersehen (S. 1495, 15): „*Τὸ δὲ ἀναφῆναι δηλοῖ μὲν τὸ δεῖξαι τὸν ὡς ἐῤῥέθη κατακρυβέντα. Γέγονε δὲ ἀρχὴ δικαστικῆς λέξεως παρ' Ἀττικοῖς, τοῦ φαίνειν, ὡς ἐν κατηγορίᾳ. Ὅθεν καὶ τὸ συκοφαντεῖν γίνεται. Φαίνει γὰρ καὶ ὁ συκοφάντης τοὺς συκοκλέπτας, ὡς ἡ ἱστορία λέγει.*"

c) Wenigstens möchte ich dieß nicht aus Eustathius (zur Od. 1964, 11) folgern. Die Worte sind folgende: „*Ἡγεμὼν δὲ καθαρεί-*

Dazu kommt, daß das Wort *φαίνειν* bei der Entstehung von *συκοφάντης* in der gerichtlichen Bedeutung schon üblich gewesen seyn muß, was nicht nachgewiesen werden kann, da es so zuerst bei Aristophanes vorkommt, während die Bedeutung zeigen, anzeigen so alt, als die Geschichte der griechischen Sprache ist.

Da aber die Entstehung des Wortes *συκοφάντης* nach Böckh's Erklärung jedenfalls in die vorhistorische Zeit fällt, so paßt dieß schlecht mit der neuen Bedeutung von *φαίνειν* zusammen. Ich kann aus diesen Gründen noch immer nicht von der alten und ohne Zweifel einzig sprachgemäßen und natürlichen Erklärung — Feigen verzeigen, anzeigen — abkommen. Doch bin ich freilich über die historische Basis des Wortes anderer Ansicht, als die übrigen Vertheidiger dieser Bedeutung.

So unbekannt auch das Steuerwesen der Athener vor Solon ist, so weiß man doch, daß die drei steuerpflichtigen Volksklassen der vierten, steuerfreien, den Hopleten, den sechsten Theil des Ertrages abzutragen hatten (Plutarch, Solon K. XIII.) von der *οὐσία* überhaupt, der *ἀφανής* sowohl, als der *φανερά*, d. h. dem beweglichen und unbeweglichen Vermögen (Harpokration: *Ἀφανὴς οὐσία καὶ φανερά· ἀφανὴς μὲν ἡ ἐν χρήμασιν καὶ σώμασιν καὶ σκεύεσιν, φανερὰ δὲ ἡ ἔγγειος*). Ob dieß in Natur oder in Geld geschehen sey, ist für uns völlig gleichgültig, wiewohl das Erstere das einzig wahrscheinliche ist. Die Natur der Sache verlangte, daß ursprünglich jeder Steuerpflichtige sich selbst schätzte, daß bei vorkommender Unglaubwürdigkeit der Schätzung eine Rectificirung stattfand, und daß dann dieser gemäß die Steuern erhoben wurden. Da nun, so viel uns bekannt geworden, die Feigen gerade zu den in Attika häufigsten Producten gehörten [a]),

---

ον βίον ἀνθρώποις ἡ συκῆ. Διὸ Ἀθήνησιν ὁ τόπος, ἐν ᾧ πρῶτον εὑρέθη, ἱερὰ συκῆ ἐκλήθη."

a) Neben Wein, Oliven und Honig werden die Feigen als das

und also einen gewöhnlichen Gegenstand der Besteuerung abgaben; da sich die Angeberei derer, welche der Obrigkeit Verheimlichung vom Ertrag oder Vermögen anzeigten, gewöhnlich auch auf die Feigenerndte bezog, ja vielleicht vorzüglich, indem die übrigen Vermögenstheile nicht solchem Wechsel unterworfen waren, da aber ein solches Angebergeschäft gewöhnlich mit öffentlichem Haß belastet, am meisten, wenn der Angeber einen Theil der Strafe erhält, welche den Verheimlicher trifft, so sah man diese Angeber, ganz einfach ihrer Handlung nach Sykophanten genannt, sehr bald als schlechte, betrügerische Auflaurer und Preller an, etwa so wie jetzt die Mauthsoldaten. Denn es entsteht gar bald ein förmlicher Kleinkrieg in diesen Verhältnissen, indem man es sich zur Ehre rechnet, die Aufpasser zu hintergehen, und diese wiederum alle Künste anwenden, um möglichst viel Gewinn aus ihrem Geschäfte zu ziehen.

Daß aber ein solches Verhältniß wirklich in Attika stattgefunden haben müsse, scheint mir auch aus dem Worte *συκόβιος* hervorzugehen, welches von Verläumdungen und falschen Anklagen lebend heißt. Darauf deutet *συκάζω* = *συκοφαντέω* (Aristoph. Av. 1683); *συκαστής* = *συκοφάντης* (Hesych.), *συκοπέδιλος* = *συκοφάντης* (Aristoph. Equit. 529) u. a. der Art; auch unstreitig, daß vielen mit *σῦκον* zusammengesetzten Wörtern der Begriff der Feigheit anklebt, da ja eine feige Gesinnung durch Nichts so leicht erzeugt wird, als wenn die Noth, beständig den Spion zu machen, fortwährend zu schlechten Schritten führt und die Furcht der Entdeckung zur Begleiterin hat.

Uebrigens kann ich hier auch nicht umhin, auf das Abgeschmackte der gewöhnlichen historischen Begründung darin aufmerksam zu machen, daß bei der Versetzung des

---

Hauptproduct Attika's genannt, und zwar in vorzüglicher Güte (wie nirgends besser) und Menge. Vgl. Böckh, a. a. O. I, S. 44. 45.

Verbots gegen Feigenausfuhr in sehr frühe, ja vorhistorische Zeit 1) nicht berücksichtigt ist, daß es mit aller Erfahrung streitet, daß so früh, wo an geregelte Gesetzgebung noch gar nicht gedacht wurde, ein solches Verbot erfolgt sey; 2) daß es aber auch wegen mangelnder Gelegenheit zur Ausfuhr — denn die Athener waren damals noch kein handeltreibendes Volk, sie wurden es erst kurz vor und mit den Perserkriegen — durchaus unnöthig war.

Ich kann wohl nicht bei allen Lesern den Besitz von Böckh's Staatshaushaltung voraussetzen. Deßhalb erlaube ich mir, hier noch kurz die oben gemachten Voraussetzungen zu beweisen.

I. Es ist wahrscheinlich, daß die Steuern ursprünglich in Naturalien entrichtet wurden. Denn dafür spricht die allgemeine Erfahrung bei allen Völkern; dafür die größere Sicherheit der Einnahme; dafür der Mangel an Geld bei dem Privaten im Alterthume; dafür, daß die Klassen der Steuerpflichtigen nach den Gemäßen Pentakosiomedimnen a) u. s. w. genannt wurden; dafür, daß die Gelegenheit zum Umsatze der Producte in Geld viel schwieriger, als es jetzt ist, war; dafür, daß der Staat selbst wieder mit Naturalien auszahlte. Hiermit wird nicht behauptet, daß in den früheren Zeiten des Staates eine jährliche Steuer regelmäßig erhoben worden sey, oder daß die Naturalabgabe nicht später in Geldabgabe umgewandelt wurde. Denn auch so blieb der einmal gewöhnliche Name.

II. Daß die Steuersätze für den Einzelnen auf seiner eignen Schätzung beruhten, lag in der Natur der Sache, weil Jeder nur selbst im Stande war, seine Habe im All-

a) Die vier Klassen, in welche die solonische Gesetzgebung die Athener theilte, berührt Böckh, Staatshaushaltung u. s. w. II, S. 29 ff. Auf S. 30. Anmerk. 110. werden die nöthigen Belege gegeben, welche ich hier zu wiederholen nicht nöthig achte.

gemeinen richtig zu würdigen. Und wirklich hat man bis in unsere Zeit noch kein anderes Mittel entdeckt, den allgemeinen Vermögensstand der Einzelnen zu erfahren, als diese Selbstschätzung. Aber es geht auch aus bestimmten geschichtlichen Nachrichten hervor, daß Selbstschätzung stattfand. Isäus (von Apollod. Erbsch. S. 185. Reiske) sagt: *καὶ μὴν καὶ αὐτὸς Ἀπολλόδωρος οὐχ, ὥσπερ Προνάπης, ἀπεγράψατο μὲν τίμημα μικρὸν, ὡς ἱππάδα δὲ τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς*, d. h. Pronapes schätzte sich gering und wollte doch die obrigkeitlichen Aemter erlangen, zu welchen der Rittercensus den Zutritt gestattet. So machte es Apollodor nicht. Hiermit wird zugleich eine Verheimlichung des Vermögens von Seiten des Pronapes bewiesen. Vgl. auch S. 187. d. a. St. von Dikäog. Erbsch. S. 110. 111. Aeschines gegen Timarch, S. 117. Lysias gegen die Kornhändler, S. 720. So streng auch die auf solche Verheimlichungen gesetzten Strafen seyn mochten, so unterblieben sie doch nicht, besonders in den Fällen, wo der Nachweis eines Größerbesitzes nicht leicht oder unmöglich war. Darüber wurde auch eine *ὑποτίμησις* (wie jetzt da, wo Selbstschätzung stattfindet, durch den Gemeinderath) für nothwendig erachtet. Vgl. Schneider zu Aristotel. Oek. 2, 5.

III. Die auf Verheimlichung des Vermögens gesetzten Strafen waren sehr streng, ja es konnte durch Verheimlichung der Verlust des ganzen Vermögens herbeigeführt werden. Vgl. Isokrates, vom Umtausch, S. 85. Orell.

Nun erinnere ich mich gerade nicht eines Beispiels, daß dem Laider ein Theil jener Strafe zugefallen sey. Allein wenn es überhaupt Laider geben sollte, so war deren Theilnahme an dem Strafquantum unumgänglich nöthig. Weßhalb ich nicht zu viel glaube vorausgesetzt zu haben. Ursprünglich mag daher *συκόβιος* ganz eigentlich gefaßt worden seyn.

XXVII.

Οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν, λέγοντες· Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὑπάγετε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους. Καὶ ἰδοῦ, ὥρμησε πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. **Matth. VIII, 31. 32. Marc. V, 12. 13. Luc. VIII, 32. 33.**

Die Anzahl der Vorstellungen über das Benehmen Jesu bei der Vernichtung der Schweinheerde ist fast Legion a). Von allen aber hat noch keine ihrem Erfinder genügt, was man aus der Weise entnehmen kann, auf welche alle von ihren Erfindungen reden b), ausgenommen diejenigen,

---

a) Fast sämmtlich, bis auf die neueste herab, nur bewußte oder unbewußte Variationen von Bengel (Gnom. zur St.): „Unum Iesu miraculum, ubi poenam dedit arbor, ficus: unum, ubi porci: unum, ubi homines, ementes et vendentes in templo. Specimen vindictae futurae. Cetera fuere gratiae plena: et in his ipsis quoque fuit beneficium, v. gr. h. l. tuta via: regio a spiritibus, quibus obnoxia erat, liberata, illis in mare coactis: obsessi liberati; sublata copia animalis nimia, vetiti quippe comestu, et hic daemoniis obnoxii. Et rei erant Gergeseni amittendi gregis. Ius et potestatem Iesu res ipsa ostendit." Zu *ἐπίτρεψον*: „damnum daemonibus adscribendum, non domino. Quem quis cogeret impedire daemonas?"

b) Selbst Olshausen schwankt über die wahre Betrachtungsweise: „Von Seiten Christi konnte die Zulassung (? bei Matthäus gewiß mehr als Zulassung. Aber selbst beim Beibehalten dieses Wortes wird durch die Erzählung Christus doch Urheber. Denn die Bitte um Erlaubniß setzt auch andere Möglichkeiten voraus, namentlich die der Verweigerung) hinlänglich motivirt erscheinen erstlich rücksichtlich des Leidenden, indem durch die Nachgiebigkeit der folgende Paroxysmus gemildert und die Heilung möglich gemacht ward; sodann rücksichtlich der Besitzer der Thiere, indem der irdische Verlust für sie eine Prüfung ihrer geistigen Beschaffenheit werden und somit ihre Entscheidung für Gott und dessen

welche von einem Standpunkte bei der Beurtheilung der Thaten Jesu ausgehen, den ich mir nie habe aneignen können. Sie fragen nämlich nie und nirgends nach dem sittlichen Verhältnisse Jesu zu seiner Handlung, weil ihnen wesentlich die Handlungen Jesu nicht seine Thaten, sondern Reflexionen seiner Geschichtschreiber sind. Ihnen genügt daher völlig: „Die unreinen Geister (denn man muß die ganze Handlung nach den Zeitideen betrachten) fürchten ihre Verstoßung durch den Messias." Daher fordern sie einen Wohnsitz in den Schweinen [denn 1) müssen sie doch einen Wohnsitz haben; 2) welcher eignet sich wohl besser für die unreinen, als unreine Schweine?]. Jesus willfährt ihnen, nach seiner großen Macht. Die Schweine gehen zu Grunde. Natürlich. Denn wen die bösen Geister befielen, der war verloren, und daß die bösen Geister wirklich in die Schweine gefahren, wurde nur so gewiß.

Wir lassen uns auf allgemeine Erläuterung des Begriffs des Dämonischseyns nicht ein. Wir eignen uns aus demselben nur die Merkmale an, über deren Vorhandenseyn in demselben man allgemein einverstanden ist. Dahin gehört 1) der Glaube, daß ein bei dem Dämonischen vorhandenes Leiden durch ein böses nichtmenschliches Wesen erzeugt sey; 2) der Glaube, daß eine vorausgehende Schuld, Sünde oder Sündhaftigkeit dem bösen Geiste die Macht gegeben habe, auf den Zustand eines Individuums einzuwirken; 3) folgt aus der Verbindung

---

Sache herbeiführen konnte; oder wenn wir setzen wollen, daß die Thiere Juden gehörten (was nicht unmöglich wäre, da in den Grenzprovinzen sich oft Heidnisches und Jüdisches mischte), ihnen eine strafende Mahnung seyn mußte, indem wahrscheinlich in diesem Falle nur strafbare Gewinnsucht sie veranlaßte, Thiere zu halten, die nach dem Gesetz unrein waren." Wie wir sehen werden, war Olshausen der Wahrheit sehr nahe. Es hätte nur einer schärferen Durchprüfung zu ihrer unverhüllten Erkenntniß bedurft.

dieser beiden Punkte, daß bei den meisten Menschen, sobald einmal der Glaube von der Einwirkung des bösen Geistes vorhanden war, bei nur einiger sittlichen Empfänglichkeit Tiefsinn und wenigstens temporäres Geistesleiden leicht eintrat.

Sehen wir nun völlig von der Realität des Glaubens der Besitzungen ab — wiewohl ich durchaus nicht der Ansicht bin, daß das neue Testament ein Leugnen des Teufels und seines Reiches gestatte —, so war immer bei einer Dämonischenheilung zweierlei zu bewirken: 1) wenn wir festhalten, daß wirklich ein böser Geist von einem Menschen Besitz ergriffen hatte a), die Verscheuchung desselben aus dem Kranken oder, wenn nur ein irrthümlicher Glaube über Besessenseyn stattfand, die Berichtigung dieses Glaubens; 2) die Vernichtung des körperlichen Leidens, und weil dieß nur Folge der Schuld war, auch der Schuld b).

Halten wir nun den wahren oder historischen Begriff des Wunders fest, unbekümmert um die neuere philosophische Begriffsbestimmung, welche von einem Sistiren des Naturorganismus und seiner Thätigkeit ausgeht; vergessen wir nicht, daß Gott nie vernünftiger Weise als ein Künstler gefaßt werden kann, welcher seine künstliche Maschine nach den Gesetzen fortwirken lassen muß, welche er durch Fügung ihrer Bestandtheile derselben gegeben, welcher bei jeder beabsichtigten Abweichung von den selbstgeschaffenen

a) Auch wenn man das wahrhaft Dämonischseyn nicht leugnet, bleibt doch die Möglichkeit eines Irrthums über das wahrhaft Besessenseyn, sowohl von Seiten des Kranken, als von Seiten seiner Umgebung.

b) Auch noch heute gilt der obige Satz in bei Weitem größerem Umfange, als man sich gerne glauben machen möchte. Im Alterthum, bei der Einfachheit der Sitte und Lebensweise ist, je höher wir zurückgehen, in desto größerem Maße gerade sittliche Ausschweifung und hauptsächlich ein unnatürliches Laster Ursache körperlichen Siechthums.

Gesetzen sein eignes Werk hemmen muß, und dem Räderwerk andere Richtung und anderes Resultat geben, sehen wir den Allmächtigen vielmehr selbst als den Treiber an, welches Wollen jeden Augenblick die ganze Welt trägt und regt; mit einem Worte, halten wir die Lehre des Christenthums fest, daß auch das kleinste Ereigniß in der Welt, der Tod eines Sperlinges, das Ausfallen eines Haares Resultat des Willens, Gegenstand des Wissens Gottes ist, ist also ein Wunder in Beziehung auf Gott nichts mehr und nichts Anderes, als was jedes andere Naturereigniß, für uns dagegen wegen seiner Ungewöhnlichkeit auffallend, während Wunder und Naturereigniß in ihren letzten Gründen uns gleich unverständlich sind, so folgt aus dieser Ansicht einerseits, daß die Kraft der Wunderthat, an eine Person angeknüpft, nur durch die sittliche Dignität derselben Beweismittel wird, andererseits, daß Gott und seine Gesandten nie Wunder thun können und werden, durch welche der Wille Gottes mit sich selbst in sittlichen Widerspruch gebracht würde.

Es kann nun hier wohl als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden, daß Gott in dem Menschen ein sittliches Wesen habe schaffen wollen. Klar ist, daß eine Aufhebung der Natur des Menschen in ihrer Beziehung zur Sittlichkeit das ganze Wesen Mensch und mit ihm die ganze Idee der Sittlichkeit vernichtet. Selbst bei den starrsten augustinischen Grundsätzen gehört aber doch die Sittlichkeit der menschlichen Natur zum Wesen der Menschheit, weil ohne sittliche Anlage und Thätigkeit kein Bewußtseyn der Schuld und Sünde, und also auch das ganze Erlösungswerk nicht möglich ist. Wollte daher Christus ein Wunder thun, so lag es doch nicht im Bereiche der Möglichkeit, das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit in dem Leidenden anders, als auf

dem Wege der Erkenntniß zu vernichten a). Das Bewußtseyn der Schuld hing aber bei dem Leidenden aufs innigste mit seinem Glauben von der Besessenheit zusammen. Das Bewußtseyn der Erlösung, der Freiheit von der Sündenstrafe fand nicht eher bei ihm sich ein, als bis die Erfahrung ihn lehrte, daß der ihn Besitzende ihn verlassen habe. Für die geistige und sittliche Heilung des Besessenen war also jedenfalls und unbedingt nothwendig, daß Christus der Forderung des Fahrens in die Heerde willfahrte b), weil bei dem geistigen Zustande des Kranken nur dadurch Heilung möglich war.

Und war dieß, so kann man kühn fragen, welche Rücksicht hätte Christum an der Vernichtung der Heerde hindern können? (Uebrigens kann ich zwischen Unglücksfällen durch Seuche, Sturm, Gewitter u. s. w., welche Gott sendet, und zwischen Handlungen Christi unmöglich mit Olshausen eine Parallele ziehen.) Denn was ist aller irdische

a) Das Bewußtseyn der Sünde ist nichts Materielles, was gewissermaßen magisch entfernt werden kann. Christus hätte also einen Theil des menschlichen Bewußtseyns selbst vernichten müssen, wenn er das Bewußtseyn der Sünde vernichten wollte. Dann aber wurde doch immer erst ein Mensch, ich möchte sagen, sittlich neu geschaffen, völlig frei von dem Bewußtseyn der begangenen Sünde, und es war derselbe dann kein geretteter Sünder mehr, es war für ihn vielmehr die ganze Frucht der Sünde verloren. Zum Begriff der Rettung von der Sünde gehört nothwendig das Bewußtseyn der begangenen Sünde. Zum Bewußtwerden der Erlösung durch Christum gehört nothwendig das Bewußtseyn der Gefangenschaft unter dem Joch der Sünde. So rechtfertigt sich auch hier, daß Christus gekommen sey, zu rufen nicht die Gerechten, sondern die Sünder.

b) Darüber sind jetzt die Ausleger einverstanden, daß der Dämonische redet, und zwar, weil er mit den Dämonen gewissermaßen eine Person geworden ist, in der Person des übergewaltigen Dämon. Bei dieser Ansicht begreift man auch, warum er nicht die Gegend verlassen will. Bald waltet das Gefühl seines Menschseyns, bald der Dämon vor. Hierin ahmt der Dämon das menschliche Heimathsgefühl des Kranken nach und nimmt es an.

Besitz, jedes Erdengut, sogar das Leben, gegen die Seele? Es bedarf wohl keiner Hinweisung auf die zahlreichen Stellen, in welchen der Herr diese Lehre gibt.

XXVIII.

Καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· Ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. **Marc. V, 19.**

Nachdem Fritzsche die Bemerkung vorausgeschickt hat, daß wir in den Worten *καὶ ἠλέησέν σε* eine Variation der Construction anzunehmen hätten (eine Annahme, gegen welche wir an und für sich durchaus nichts, und in einzelnen Fällen vielleicht nur das einzuwenden haben, daß sie erst dann zu machen ist, wenn legitime Bindegesetze unerkennbar sind), beseitigt er eine Reihe von Auslegungsversuchen, worin wir ihm völlig beistimmen. Wenn er aber schließt: falsas alias explicationes tacere liceat, ut Erasmi, qui vertit: et quantopere misertus sit tui, et Heupelii, qui *καὶ* ante *ἠλέησέν σε* denotare i. q. *ὅς* sibi persuasit, so kann ich zwar letzteres, fürchte mich aber ersteres Urtheil zu unterschreiben. Denn, wenn Erasmus quantopere zusetzt, so zielt er damit sichtbar auf *ὅσα* zurück, welches er adverbialisch faßt.

Nun ist aber 1) klar, daß die Neutra der Adjectiven (sowohl) im (Singular als) Plural adverbial sehr häufig vorkommen (z. B. *μεγάλα*, *πολλὰ*, *μικρὰ* u. s. w. *ὠφελεῖν*, *βλάπτειν*, *ἀδικεῖν* u. a. der Art); also kann man *ὅσα ἠλέησεν* auch als = *ὅσον ἠλέησεν* = quantopere misertus sit fassen. 2) Ist es zwar gewöhnlich, daß, wenn ein vorhergehendes Wort mit einem später folgenden Zeitwort in einem etwas anderen Sinne, als mit dem vorhergehenden Zeitworte gefaßt werden soll, dieses Wort wiederholt wird, allein wie eine große Anzahl zeugmatischer Constructionen zeigt, ist dieß keineswegs nothwendig. Wenn daher

Erasmus das ὅσα mit πεποίηκε in seiner adjectiven Geltung verband, und mit ἠλέησεν in adverbialer, so möchte ich einmal wissen, was grammatisch gegen diese Fügung eingewendet werden könne? Vrgl. was zu Luk. 3, 15. gesagt ist.

Dagegen habe ich in nicht wenigen Stellen des N. T. auch nach äußeren Auctoritäten die Erfahrung gemacht, daß mit καὶ nachfolgende Glossen angekündigt werden. Da nun die Worte καὶ ἠλέησέν σε unbestreitbar denselben Gedanken anders gewendet ausdrücken, welchen ὅσα πεποίηκεν κτλ., und da die fritzsche'sche Entschuldigung des Aorists nach dem Perfectum so gewiß nicht Stich hält, als das Resultat der Barmherzigkeit Gottes eben sowohl in dem Geheilten noch vorhanden ist, als das des ποιεῖν, so scheint mir dieß Alles den Verdacht, daß die Worte καὶ ἠλέησέν σε Exegese seyen, möglichst zu bestärken. Καὶ war, wie Jeder, welcher griechische Scholiasten und Lexikographen gelesen hat, weiß, das Wörtchen, womit sie in der Bedeutung auch (d. h. dafür könnte man auch sagen) ihre Erklärungen einleiteten. Vrgl. Platons Apologie (Ausg. v. Stallbaum, S. 43), wo die Worte καὶ οὐκ ἠθέλησας hinter σὺ δὲ ξυγγενέσθαι μέν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες unstreitig Glosse sind.

XXIX.

Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονιζόμενον. Καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. Καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ. Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Matth. IX, 32. ss.

Sogar wenn nachgewiesen wäre, daß τὶ sprachrichtig zu ἐφάνη supplirt werden könne, — denn die älteren Erklärungen sind mit Fritzsche durchaus zu verwerfen — dürfte der besonnene Exegete in der Umgebung Grund ge-

nug zur Verwerfung dieser Annahme finden. Denn er würde sehr bald einsehen, daß *οὐδέποτέ τι* gleich wäre mit *οὐδὲν πώποτε*, was doch gewiß dem Zusammenhange völlig unangemessen ist. Fritzsche schwankt zwischen zwei Auffassungsweisen. Ohne zu leugnen, daß *τὶς* nach einem häufigen Sprachgebrauche zu *ἐφάνη* ergänzt werden könne, — was Fritzsche mit Verweisung auf Couriers, Jensius und Hermann bewiesen hat, und was auch aus Platon bewiesen werden könnte, — so stehe ich doch keinen Augenblick an, *ἐφάνη* zu *Ἰησοῦς* zu beziehen, was zwar auch Fritzsche vorzieht, aber ohne den wesentlichen Grund zu berühren, daß auch in dem nächsten Verse, in der Aeußerung der Pharisäer: *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*, Jesus Subject bleibt, ohne genannt zu werden, weil er auch ungenannt als die handelnde Hauptperson immer als Subject von dem Leser und Hörer gedacht wird.

Allein diese Auslegung hat noch eine andere Schwierigkeit, welche zwar auch alle früher aufgenommene Auslegungen mehr oder weniger mit trifft, allein doch bei dieser vielleicht schneller auffällt, ohne bis jetzt beseitigt worden zu seyn. Es fragt sich nämlich, wie das Volk sich zu dem Ausspruche berechtigt halten konnte, daß Jesus in diesem Glanze wie eben sich noch nie gezeigt habe? Setzt man auch etwas auf die Neigung des großen Haufens, zu übertreiben, so muß doch immer eine vorzüglich in die Augen fallende Erscheinung dem jetzigen Auftreten Christi ein besonderes Uebergewicht verschafft haben.

Dieß kann unmöglich die Heilung des *κωφοῦ δαιμονιζομένου* bewirkt haben. Denn wie viele derartige Heilungen waren schon im Laufe der früheren Kapitel erzählt? Manche Ausleger haben daher das eben erzählte Wunder für ein nur zufällig hier eingeordnetes genommen, welches aber in der That zu den ersten Wundern Christi gehört habe. Wenn aber irgendwo, so ist der Zusammenhang

im 9. Kapitel des Matthäus besonders eng, und ein solcher Verdacht gerade hier am mindesten zulässig, zumeist wenn ein anderer, völlig genügender Grund des starken Ausdruckes der Volksansicht nachzuweisen steht.

Mir scheint derselbe sehr nahe zu liegen. Denn alles im 9. Kapitel Erzählte wird in einen ganz engen Zeitraum, es scheint sogar in einen Tag, mindestens in einen Ort, in Kapernaum, zusammengedrängt. Es ist also die Anhäufung der Wunder in diesem engen Schauplatz und Zeitraume, welche den gewaltigen Eindruck auf die Masse macht: *οὐδέποτε οὕτως ἐφάνη ἐν τῷ Ἰσραήλ.* Denn V. 2—7. wird der Paralytische, V. 18 — 25. die Blutflüssige geheilt und des Jairus Tochter erweckt; V. 27. erhalten zwei Blinde das Gesicht zurück, und V. 32. der *κωφὸς* den Gebrauch seiner Sprachwerkzeuge.

XXX.

Καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά. Marc. V, 38.

Ohne uns durch Fritzsche's Beweisführung für *ἔρχεται* irren zu lassen, haben wir, der Bürgschaft der Handschriften vertrauend (denn die Alexandriner erhalten die Zustimmung des Cantabrigiensis und einiger Exemplare der Itala), *ἔρχονται* mit Lachmann in den Text aufgenommen, zumal da wir überzeugt sind, daß, wenn, wie Fritzsche meint, *ἔρχεται* deßhalb von den Abschreibern in *ἔρχονται* umgesetzt worden wäre, weil sie den Singular für unpassend hielten, da V. 37. drei Aposteln gestattet worden sey, Jesum zu begleiten — daß, sage ich, dann auch das folgende *θεωρεῖ* einer Umwandlung nicht entgangen seyn würde, so wie, daß eben der folgende Singular die Correctur des *ἔρχονται* in *ἔρχεται* herbeigeführt habe.

Dagegen finden wir folgende Polemik gegen *καὶ* hinter *θόρυβον* sehr gegründet: „Plurium librorum auctoritate, Millii proleg. §. 1380. judicio et Bengelii exemplo confisus *καὶ* recepit Griesbachius, qui l. l. (Comm. crit.) p. 102. *καὶ*, inquit, facillime ante *κλαίοντας* e textu excidit. Verum enim neque *καὶ—καὶ* interpretari hic licet et—et (videt tumultum et lacrymantes et multum plorantes), quia sic a scriptore disiungi *τοὺς κλαίοντας* et *τοὺς ἀλαλάζοντας* nulla prorsus ratio erat, nec quisquam ita locutus esse videtur: er sieht Getümmel und Weinende und sehr Klagende.“

Daß *καὶ* hier nicht geduldet werden könne, scheint mir klar. Wie man aber dazu gekommen sey, es in den Text zu schieben, wenn es nicht ursprünglich dastand, ist mir unklar, da ich mich mit dem fritzsche'schen Behelf: „quia facile errore pro *κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* exarantes *καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* duplicarunt particulam librarii“ nicht begnügen kann.

Ich bin daher der Ansicht, daß die Worte „*καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά*“ eine Glosse zu *θόρυβον* sind. Ohne behaupten zu wollen, daß *θορυβεῖσθαι* lamentari heiße, und *θόρυβος* lamentatio — was man aus Stellen wie Proverbb. 23, 29. u. a. nicht wird erweisen können — sieht doch Jeder auf der Stelle hier und in der Parallelstelle bei Matthäus, was mit diesen Worten gemeint sey und nur gemeint seyn könne. Immer war aber der Ausdruck so beschaffen, daß ein früher Abschreiber ein *καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* über- oder beischreiben, ein anderer es mit *κλαιόντων καὶ ἀλαλαζόντων* vertauschen, und als beides in den Text übergegangen war, spätere es mit dem Texte, ersteres durch Auslassung des *καὶ*, verbinden konnten. Denn so wie die alten Lexikographen ihre Glossen durch *καὶ* ankündigten, wovon schon oben Beispiele — so setzten sie auch öfters zu den zu erklärenden Wörtern Genitive der Participien, wenn sie anzeigen

wollten, von welcher Handlung ein Wort gebraucht werden könne, oder gebraucht zu werden pflege.

Es bedarf nun wohl kaum noch der besondern Andeutung, daß in V. 39. die Worte *καὶ κλαίετε* nach denselben Grundsätzen aus dem Texte auszuschließen sind.

XXXI.

> *Καὶ ἔλεγεν· Τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκον σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων (τῶν ἐπὶ τῆς γῆς), καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζων πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.* Marc. IV, 30. 31. 32. coll. Matth. XIII, 31. 32. Luc. XIII, 18. 19.

Der erste Zwiespalt der Handschriften in unserer Stelle betrifft das erste *τίνι*, für welches *πῶς* geboten wird in *Γ* B C L und einigen Minuskelhandschriften, der Philoreniana am Rande, dem Veronensis (ob auch Vercellensis? Unklar, weil hier Lücke!), der Itala bei Blanchini. Schon wenn B allein zeuget, überwiegt er in den meisten Fällen, d. h. wenn nicht besondere Gegengründe geltend gemacht werden können, die Auctorität aller andern Zeugen. Hier stehet aber sogar mit lautem Zeugniß C auf seiner Seite, der übrigen nicht zu gedenken. So haben wir Gewähr für das vorhieronymische Alter des *πῶς*, und wenn nicht specielle Gegengründe vorgelegt werden, für die Ursprünglichkeit.

Auch das zweite *τίνι* oder vielmehr *ποίᾳ* ist schwankend, indem B L *Γ* und Origenes das erstere geben. Ganz dieselben Zeugen, mit Zutritt des Origenes und des Veronensis bei Blanchini, lesen ferner *αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν* a). So sind die Zeugen des Morgenlandes und Abend-

a) Es ist wohl nur Schreibfehler, wie sie zahllos im Sangallensis vorkommen, wenn er *παραβολὴν* schreibt.

landes gleicherweise getheilt: Beweis, daß beide Lesarten schon vor der diplomatischen Geschichte unseres Textes verbreitet waren. Aeußere Auctorität führt hier keine Entscheidung herbei.

Mit *ὁμοία ἐστὶν* steht der Cantabrigiensis im Anfang des 31. Verses völlig isolirt. Es ist zweifellos eine der willkürlichen Schlimmbesserungen, von welchen dieser Codex zu Gunsten der leichteren Darstellung wimmelt. Der Accusativ *κόκκον* wird mit Ausnahme von B D *Γ* von fast allen Majuskeln geschützt, auch von der Itala und andern Versionen. Doch schwankt auch hier die Entscheidung.

Nur so weit scheint mir nöthig, dem Leser den Stand der Zeugnisse zu veranschaulichen. Im Uebrigen kann Lachmann zu Grunde gelegt werden, während, wie wir oben sahen, äußerer Gründe Gewähr in einer unsicheren Lage über einige der verhandelten Textestheile läßt.

Als völlig unangezweifelt ist *ὡς* im 31. V. zu betrachten. Gehen wir daher von diesem aus. Das ihm Entsprechende muß *πῶς* sein. Und wirklich finden wir die Handschriften zwischen *πῶς* und *τίνι* in V. 30. so vertheilt, daß das Uebergewicht auf Seite des von *ὡς* geheischten *πῶς* tritt. Allein vielleicht ist gerade das Unregelmäßige das Wahre? Vielleicht ist gerade das Regelmäßige dem Ursprünglichen aus Gewohnheit untergeschoben? Nein! Denn mit *ομοιόω* wird *πῶς* im ganzen neuen und alten Testamente nicht verbunden, während *τίνι* und *ἐν τίνι* sehr oft vorkommen. Es ist aber gegen alle Regeln der niederen Kritik, das Einmal Erscheinende für Zugabe des erklärenden Abschreibers zu halten. Demnach stände auch *πῶς* als das Ursprüngliche fest.

Gehen wir von dieser Grundlage aus, so wird sich die Urlesung ermitteln lassen. In den Worten *ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* ist durchaus Gleichheit in allen Handschriften (das Schwanken zwischen ο und ω in *ὁμοιώσωμεν* ist völlig bedeutungslos a). An ihrer Echtheit läßt

a) Vgl. meine Quaest. Philipp. Giss. 1831. pag. 24.

sich daher nicht zweifeln. Aber was konnte vielleicht an diesen Worten auffallen?

Nach den ersten Versen unseres Kapitels sollen Parabeln erzählt werden. Noch ist die Reihe der Parabeln nicht geschlossen. Es schien daher oder konnte scheinen, als verführe das Wort *ὁμοιώσωμεν* zur Meinung, als sey die Parabelreihe geschlossen. Nach der Art, welche wir schon oft in unserem Texte wahrgenommen haben, den Gedanken der vorhergehenden Worte vermittelst *ἢ* aufzuhellen oder näher zu bestimmen, konnte man — wie die verschiedenen Lesarten lauten — schreiben: *ἢ ἐν ποίᾳ παραβολῇ αὐτὴν θῶμεν* oder *παραβάλωμεν*, oder *ἐν τίνι αὐτὴν κτλ.* — Also tritt auch hier, wie oft anderwärts wegen schwankenden Textes die Nothwendigkeit, ihn von einer fremden Zugabe zu befreien, ein.

Das Resultat, welches so ganz ohne Rücksicht auf den folgenden Vers gewonnen wurde, erhält durch dessen Eigenthümlichkeit eine Bestätigung. Fritzsche, im Gefühle der Unmöglichkeit eines grammatischen Bandes zwischen *ὡς κόκκον* oder *ὡς κόκκῳ* und *ἐν παραβολῇ*, sey es *θῶμεν* oder *παραβάλωμεν*, lehnt die Worte des 31. V. an *ὁμοιώσωμεν* an. Er fühlte also die Wahrheit. Allein, wie er sich einbilden mochte, der ursprüngliche Schriftsteller habe seine zunächstgesetzten Worte übersprungen im Denken des grammatischen Nexus, ist schwer einzusehen. Will man daher nicht zu der ausgezischten Annahme einer doppelten Recension durch den Urschriftsteller in diesen und ähnlichen Stellen zurückkehren — man denke an die Fischer'schen Erfindungen bei Xenophon u. s. w. — so muß man eine solche Glossirung schon vor der diplomatischen Geschichte unseres Textes einräumen. Also steht *κόκκον* fest.

Wird im Folgenden, wofür ich bin, der von Lachmann gegebene Text fest gehalten, wie er oben mitgetheilt ist, so sind die Worte *μικρότερον* (so bietet D a prima

manu, bei Scholz und Schulz zu verbessern) ὃν πάντων τῶν σπερμάτων als Parenthese zu fassen und vor μικρότερον ist σπέρμα zu suppliren. Nach Einschaltung dieser Parenthese hätte Markus einfach mit ἀναβαίνει fortfahren können. Allein der Satzesanfang lag ihm zu fern. Er wollte per epanalepsin fortfahren. Wie es aber in solchen Fällen oft geht, machte er den Mißgriff, statt ὅς, ὅταν σπαρῇ seinen Satz mit καὶ ὅταν σπαρῇ fortzuführen. Das καὶ legte sich ihm um so näher, da er den Adversativgedanken in der Participialconstruktion so ganz frisch im Andenken hatte. Aehnliches sogar bei den korrectesten Schriftstellern der, wenn irgend eine andere, gesetzgerechten Römersprache. Vgl. Ramshorn. lat. Gramm. §. 206. 6. und die zahlreichen dort angeführten Beispiele. In anderem Sinne gebraucht Eustathius den Namen zu Od. IX, 65. S. 1615, 49. Grotefend und Ramshorn tragen mit Recht Bedenken, diese oft vorkommende Erscheinung zu den Anakoluthien zu rechnen.

XXXII.

Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης. Φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον, ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης εἶπεν· Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός (ἐστιν· αὐτὸς) ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Marc. VI, 14. ss. coll. Matth. XIV, 1. ss. et Luc. IX, 7. ss.

Die hier nach Lachmann's Text vorgelegten Worte des Markus enthalten mehrere grammatische und kritische, und dadurch auch Sachschwierigkeiten.

Die erste Variante bieten uns hinter Ἡρώδης — denn das Schwanken über die Stellung von βασιλεὺς ist unbedeutend, da es nur auf D und F ruht, auch für die Auffassung keinen Werth hat — zwar zahlreiche, aber lauter

Handschriften aus dem 10. und späteren Jahrhunderten in den Worten: τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ. So gut diese Worte in den Text passen, so steht doch nicht zu begreifen, wie sie, wenn sie ursprünglich waren, in allen hochaltrigen Urkunden fehlen können, man müßte denn annehmen, daß von der Urschrift nur eine Abschrift genommen oder vervielfältigt und in dieser gerade der Auslassungsfehler gemacht worden sey, oder daß alle anderen richtigen Abschriften selbst, so wie ihre Abkömmlinge, bis auf das zehnte Jahrhundert bei Abschriften nicht benutzt worden seyen. Allein selbst diese Annahme bleibt noch unzureichend, weil die Ergänzung des Syrers durch ܥܠ ܝܫܘܥ verräth, daß man für die scheinbar defecte Ausdrucksweise eine passende Ausgleichung suchte und sie theils in περὶ Ἰησοῦ, theils in τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, und wenn den Spuren des Cod. 119. bei Griesbach in den Symbolis zu unserer Stelle zu folgen ist, in Ἰησοῦ allein fand. Uebrigens hat auch außer dem Syrer keine einzige alte Version — einen Zusatz a).

Wie soll man nun Fritzsche's Verfahren nennen, obige Worte hier auf solche äußere Gründe hin einzurücken? Wir wenigstens würden lieber gestehen, daß wir den Text zwar für corrupt hielten und jene Worte für passende Verbesserungsversuche, aber doch für nichts weniger, als die Wahrheit.

Allein die ganze Sache ist gar nicht einmal so schwierig und verwickelt, wie sie uns Fritzsche vorstellen möchte. Denn warum sollte nicht Lachmann's Interpunction hier angenommen werden? Die Worte καὶ ἤκουσεν Ἡρώδης

a) Es verdient kaum Erwähnung, daß auch zwei Handschriften von den vielen verglichenen der slavischen Version und zwar erst aus dem 16. Jahrhundert die Ergänzung bieten, da, selbst wenn schon Codices des 9. Jahrhund. sie enthielten, dieß werthlos in Verhältniß mit den vorliegenden uralten Zeugnissen wäre. — Scholz führt auch noch Origenes unter den Zeugen auf. Es ist mir nicht gelungen, dieses Zeugniß auszumitteln.

beziehen sich auf den nächst vorhergehenden Vers, in welchem die Machtthaten der Apostel erzählt werden. Ein Hellene würde nun wohl geschrieben haben: *Καὶ ἤκουσεν Ἡρώδης ταῦτα.* Allein die Auslassung eines solchen, aus dem ganzen Zusammenhange leicht ergänzbaren *ταῦτα* findet im A. und N. T. hundert Beispiele. Nehem. II, 19. *Καὶ ἤκουσεν Σαναβαλλὰτ ὁ Ἀρωνὶ κτέ.* VI, 16. *Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤκουσαν πάντες οἱ ἐχθροὶ ημῶν κτέ.* Auf Marc. III, 21. wollen wir uns vorläufig noch nicht berufen wegen der mannichfaltigen Anfechtung, welche die Stelle erfahren. Eben so 6, 16. Doch kann man füglich 10, 41. 14, 11. und andere Stellen hierher ziehen.

Allein, wendet man ein, das *αὐτοῦ* sollte dann doch wenigstens *Ἰησοῦ* heißen. Ja der correcte Schriftsteller hätte auch sicher ein *αὐτοῦ* nicht so angewendet. Wenn man aber bedenkt, daß die ganze Darstellung in den Evangelien sich wesentlich nur um Einen dreht, so ist begreiflich, daß der Erzähler bisweilen, mit allen seinen Gedanken in den Einen versenkt, auch da ein *αὐτὸς* gebrauchte, wo er durch das nächst Vorhergehende dazu nicht ganz berechtigt war. Dieß ist z. B. an folgenden Stellen der Fall: Luk. 5, 13. Joh. 20, 15., ja bisweilen wird *αὐτὸς* von dem mit seiner Vorstellung erfüllten Schriftsteller noch viel kühner gebraucht Luk. 5, 17. Matth. 11, 1., womit wir jedoch gar nicht so viel sagen wollen, als sey Jesus von seinen Jüngern etwa so *ΑΥΤΟΣ* genannt worden, wie Pythagoras von den Seinen a).

Doch scheint uns diese Auffassung keineswegs die einzig mögliche. Es kann durchaus kein Grund von Belang gegen folgende Interpunction und Auslegung geltend gemacht werden: *Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ*

---

a) Auch ohne besondere Bemerkung wird man einsehen, daß nach Lachmann's Auffassung die Worte *φανερὸν ἐγένετο* bis zu *ἀκούσας* V. 16. gewissermaßen eine große Parenthese bilden. Jedenfalls ist aber in V. 16. eine Epanalepsis anzuerkennen.

ἐγένετο, τὸ ὄνομα αὐτοῦ κτλ. Denn mag man hier ὄνομα einfach Name, oder, was ich vorziehe, Ruf, Gerücht von Jesu übersetzen — eine Bedeutung, zu deren Erweis man sich keineswegs auf שֵׁם und die Uebersetzung der ο' zu berufen braucht; vgl. Plat. apol. Socr., ed. Stallbaum, c. V. p. 23. D. zweimal und die Anmerkung dazu, auch c. XXIX. p. 85. C. mit Anmerk., — so ist: Herodes hörte seinen Namen oder seinen Ruf völlig unanstößig, und der Zwischensatz sehr passend, um zu verdeutlichen, daß besonders durch die Thaten der Apostel in verschiedenen Richtungen und Gegenden sein Ruf bekannt geworden sey, weil sie bei allen ihren Thaten und Predigten Alles von ihm ableiteten. Solche Einschiebungen zwischen eng zusammengehörende Satzestheile sind weder dem N. T. im Allgemeinen, noch besonders dem Markus fremd. Vrgl. 3, 11; 7, 26; 15, 42; 4, 31; 5, 30.

Uebrigens vergleiche man zu unserer Stelle auch noch Griesbach comment. critic. Wie eben dieser Gelehrte, um nun zum Folgenden überzugehen, die Wahl der Lesarten ἔλεγεν oder ἔλεγον von der Interpunction abhängig macht, ist uns unverständlich geblieben, da beides ohne alle Schwierigkeit, ersteres an Ἡρώδης und ἤκουσε angereiht, letzteres als allgemeiner Ausdruck — man sagte, gefaßt werden kann. Vgl. 10, 13. und andere Stellen. Da wir aber auch den beiden Parallelevangelisten durchaus keinen Einfluß auf Handhabung der Kritik einräumen, so bleibt uns einzig die Entscheidung der diplomatischen Zeugen übrig. Diese aber sind so vertheilt, daß A und Sangallensis laut, C schweigend den Singular, dagegen B nach allen Collationen, D und alle Handschriften der Itala den Plural darbieten; D so, daß er ἐλέγοσαν setzt und damit beweiset, daß, wenn, wie Griesbach vermuthet, *E* und *O* verwechselt worden wären, dieß schon vor der Abfassung der Itala und der Handschrift geschehen seyn müßte, aus welcher der Cantabrigiensis floß. Da man nun eben so-

wohl sagen kann, dem Matthäus zu Liebe sey ἔλεγεν, als dem Lukas zu Liebe ἔλεγον korrigirt worden, und da im Gegensatze mit den abendländischen Versionen die syrische und äthiopische den Singular enthalten, so neigt sich nur schwach die Wagschale zu dem Plural.

Fast gleiche Berechtigung auf das Bürgerrecht des Textes hat das von Lachmann aufgenommene ἐγήγερται mit ἠγέρθη, indem für ersteres B D L zeugen, denen wir auch noch den Sangallensis beifügen können. Da wir aber schon bei vielen Gelegenheiten die Ueberzeugung gewannen, daß bei wechselnder Stellung eines Wortes gewöhnlich das ganze Wort verdächtig werde, so wird dieser Verdacht in unserer Stelle noch durch einen andern Umstand vermehrt. Denn kann man auch sagen, ἠγέρθη und ἐγήγερται konnten wegen der Affinität ihres Klanges leicht verwechselt werden, so steht doch nicht zu begreifen, wie in den Alexandrinus *ΕΚ ΝΕΚΡΩΝ ΑΝΕΣΤΗ* kommen konnte, was außer ihm auch noch der Cyprius und eine Reihe von Minuskelhandschriften bietet. Die Versionen geben keine sichere Auskunft, da die von den Uebersetzern gewählten Worte ܩܡ, ተንሥአ, surgo, resurgo, sowohl für ἀνίστημι als für ἐγείρεσθαι gebraucht werden. Nun können aber weder ἀνέστη noch ἠγέρθη und ἐγήγερται im Zusammenhange entbehrt werden, es bleibt daher nichts übrig, als auch die Worte ἐκ νεκρῶν mit zu tilgen, wofür man sogar in der Variante des Syrers ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ eine Aufforderung finden könnte. Wenn aber ursprünglich ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων sc. ἐστι stand, so wird begreiflich, wie der Zusatz ἐκ νεκρῶν κτλ. für nöthig erachtet werden konnte; ein Zusatz, welcher selbst auch in den Handschriften, welche ἔλεγεν lesen, gefunden wird, in welchen er so gewiß keine Stelle finden kann, als die Worte des 16. Verses in irgend einer Fassung echt sind, weil eine derartige Wiederholung ohne Beispiel seyn dürfte.

Wenn man meint, Markus habe nicht schreiben kön-

nen: Ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ, so geben wir zu bedenken, ob nicht gerade durch diese Prägnanz des Ausdruckes der Gedanke völlig klar angezeigt sey (freilich mehr in der freien Darstellung des gemeinen Lebens), welchen die Ergänzungen ausführen. Das διὰ τοῦτο unserer Stelle erläutert ein ähnliches bei Matthäus 13, 52., von welchem ich bei anderer Gelegenheit nicht unterlassen kann, etwas ausführlicher zu reden; hier noch die Bemerkung, daß der 16. V. auch gegen ἔλεγεν, wie der Text auch immer constituirt werden möge, den Ausschlag gibt.

Was nun den Inhalt des behandelten Verses selbst angeht, so hat es den Auslegern gefallen, denselben schwierig und einen Widerspruch des Markus und Matth. 14, 2. mit Lukas 9, 9. insofern zu finden, als an der letzteren Stelle Herodes bezweifle, was er bei den übrigen ausspricht. Sie haben daher das bei der Fassung der Texteswort gänzlich verwerfliche Mittel einer Frage zur Hülfe genommen. Allein spricht denn nicht die Frage in den Worten des Lukas seine Furcht und mit der Furcht seine Meinung aus? Mir scheinen die Relationen der drei Evangelisten zusammengefaßt das wahre Bild von dem damaligen Zustande des Herodes zu geben.

Doch gehen wir jetzt zu dem folgenden Verse über. Völlig bedeutungslos sind die Varianten in der ersten Hälfte des Verses bis zum zweiten ἔλεγον a). Denselben Ausspruch muß ich auch über die Worte thun: ὅτι προφήτης. Jedoch nöthigt mich hier die neuere Exegese, etwas einlässiger die Sache zu behandeln. Denn während alle kritischen Auctoritäten in Auslassung des Artikels vor προφήτης übereinkommen, hat Fritzsche aus Viktor An-

---

a) Wäre für Grammatik oder Sachauffassung nur etwas dadurch zu gewinnen, so würde ich ohne Bedenken im Vertrauen auf das Zeugniß fast aller Handschriften der Itala ἔλεγον tilgen.

tiochenus und Euthymius Zigabenus ὁ προφήτης in den Text aufgenommen. Des Letzteren Worte lauten so: *Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων μετὰ τοῦ ἄρθρου γράφουσιν· ὅτι ὁ προφήτης ἐστὶν, ἢ ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Προσεδόκων γὰρ προφήτην, περὶ οὗ προεφήτευσεν αὐτοῖς ὁ Μωϋσῆς. Οὗτος δὲ ἦν ὁ Χριστός.*

Da Matthäi schon in der Vorrede zu Euthymius Zigabenus (S. 3) und in der Vorrede zu seiner kritischen Ausgabe des Markus von 1788 wenigstens nicht grundlos vermuthete, daß, wenn Euthymius Zigabenus von *ἀντιγράφοις* rede, nicht immer Handschriften des N. T. sondern der Commentatoren gemeint seyen, was er ausdrücklich bei unsrer Stelle wiederholt; da die Handschriften, welche Matthäi mit a. d. e. g. 10. bezeichnet, und welche Euthymius ebenso wie Theophylaktus vor sich liegen hatten, kein ὁ vor προφήτης bieten, da aber das späte Zeitalter des Euthymius an sich, auch wenn er deutlich und unbedingt zeugte, doch ungemein wenig Gewicht gegen die anderweiten in unseren Händen liegenden Zeugnisse zu Hunderten haben dürfte, so fällt dieses ganze Zeugniß mit dem des Viktor Antiochenus, auf welchem es beruhet, zusammen.

Allein selbst dieses Zeugniß ist in doppelter Gestalt vorhanden. In der possinus'schen Katene steht allerdings ὁ προφήτης. Allein in der matthäi'schen Ausgabe des Viktor Antiochenus fehlt nicht blos ὁ vor προφήτης, sondern auch ἢ vor ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Billigt nun gleich Fritzsche die Vorsetzung des Artikels vor προφήτης, so ist einmal klar, daß damit die Ursprünglichkeit des Artikels bei Viktor noch keineswegs bewiesen ist, vielmehr, daß Zeugniß gegen Zeugniß steht, und vielleicht, auch rein geschichtlich betrachtet, ein stärkeres gegen, als für ὁ. Gehen wir auf das Innere ein, so scheint zwar für oberflächliche Betrachtung das ὁ nothwendig, — allein bei schärferem Eindringen offenbart sich nicht etwa

nur die Gleichgültigkeit, sondern die völlige Unzulässigkeit des ὁ.

Das Scholion des Viktor lautet wörtlich so: „Ὁ δὲ Μάρκος εἰπὼν, ὥς τινές φασιν, ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι προφήτης ἐστὶν, ὡς εἷς τῶν προφητῶν, αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ, λέγειν ἐκείνους, περὶ οὗ φησιν ὁ Μωϋσῆς· προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ὡς ἐμέ" a). Uebersetze: Markus, sagend (wie einige sagen), einige hätten gesagt, „er ist ein Prophet wie Einer der Propheten," scheint mir anzudeuten, jene (nämlich die da gesagt hätten, er ist ein Prophet wie Einer der Proten) meinten den Propheten, von welchem Moses spricht: „Der Herr euer Gott wird euch einen Propheten erwecken wie mich." Somit wäre der Sinn: Diejenigen, welche den Markus ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν genau verbunden sagen lassen, finden darin den Gedanken, daß die, welche diese Worte gesprochen, darunter verstanden hätten, Jesus sey ein Prophet, wie Moses einen verheißen, d. h. ein dem Moses ähnlicher Prophet b). Somit wäre also ὁ von der Aus-

a) Bei Possinus steht statt εἰπὼν — λέγων, ferner fehlt ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον ganz.

b) Gegen diese Auslegungsweise läßt sich nicht einwenden, was Fritzsche gegen die des Grotius eingewendet hat, daß dann εἷ τις τῶν προφητῶν, εἷ τις καὶ ἄλλος τῶν προφητῶν oder etwas der Art hätte geschrieben werden müssen; denn man verstand nicht unter εἷς irgend Einer, sondern Einer, d. h. ein Einziger, d. h. den Größten der Propheten, als welchen das ganze jüdische Alterthum den Moses ansah. Er ist ein Prophet wie Einer unter den Propheten und sonst Keiner; er ist ein zweiter Moses, wie Moses ihn selbst verheißen. Dagegen kann doch auch diese Auslegung nicht angenommen werden, weil die Einfachheit der Darstellung bei Markus auf der einen, und die Achtung vor der Natürlichkeit im Allgemeinen auf der andern Seite die Annahme nicht zuläßt, daß die Leute sich so künstlich ausgedrückt haben sollten, wo ganz einfach freistand, ὡς Μωϋσῆς zu sagen.

legung durchaus nicht gefordert, wie Matthäi und Fritzsche einmüthig behaupten. Darin hat Fritzsche recht, daß er hinter ἐκείνους ein τὸν einzuschieben für eines Ausrufungszeichens würdig hält.

Hiermit könnte diese Sache als abgethan angesehen werden, wenn nicht noch bei Fritzsche die Bemerkung zu lesen wäre: Ceterum ab Euthymio conservatam lectionem ante nos approbaverat Daniel Heinsius. Nun wissen wir zwar wohl, daß diese Worte in Fritzsche's Munde keinen Grund vorstellen sollen, da gewiß er, wenn irgend Jemand, aller Auktorität abhold ist, es sey denn die des summus Hermannus, aber jüngere Leser gewöhnen sich doch gar leicht, wenn sie die Urtheile eines ihnen bisher Unbekannten mit dem Urtheil eines großen Gelehrten übereinstimmen sehen, den Unbekannten für eine gute Auktorität zu halten. Ihnen zur Warnung sey es gesagt, daß uns weder in der Profanliteratur (besonders in Theokrit und Ovid) noch in heiliger ein schlechterer Kritiker vorgekommen ist, als Freund Heins.

Nur der Vatikanus Γ und L nebst einigen Exemplaren der Itala lassen ἐστὶν weg hinter προφήτης. Ich trete ihnen bei, weil auch hier die alte Regel gilt, daß bei irgend bedeutsamen Zeugen für Tilgung des Ueberflüssigen dieselbe vorzunehmen sey.

Höchst überraschend ist nun die Beobachtung der eigenthümlichen Erscheinungen in der kritischen Beglaubigung der folgenden Worte. Vor Allem kann es nicht zweifelhaft seyn, daß ἢ vor ὡς aus dem Texte zu verschwinden habe, zu dessen Untergang alle Zeugen von Gewicht, den Cantabrigiensis nicht ausgenommen, verschworen sind. Wenn aber, wie oben in einer Anmerkung gezeigt wurde, eine Erklärung der Worte ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν, als in Zusammenhange stehend (ich meine nicht explikativen, sondern logischen) durchaus nicht möglich ist, was soll dann mit diesen Worten begonnen werden?

Es ist nur ein Zwiefaches möglich; sie entweder als Exegese des Schriftners selbst, oder eines Glossators zu den Worten ὅτι προφήτης anzusehen! Schon an sich ist mir das Zweite bei weitem wahrscheinlicher als das Erste, weil dem Schriftner, wäre ihm das Bedürfniß näherer Verdeutlichung des ὁ προφήτης entstanden, wohl nicht diese Art der Erläuterung in den Sinn gekommen wäre, welche seinen Gedanken, wie mir dünkt, entstellt wiedergibt. Denn in ὅτι προφήτης liegt durchaus nicht, daß einer der Propheten (d. h. der alten, wie es auch Cod. 33. erklärt), sondern überhaupt ein Prophet gemeint sey, wogegen spätere christliche Gelehrsamkeit überall die Wissenschaft von dem jüdischen Volksglauben an die Wiederkunft eines der Propheten des A. T. zur Schau trug.

Deßhalb ist mir die Andeutung, welche der Cantabrigiensis uns hier zur Herstellung des Textes gibt, sehr willkommen. Denn in ihm fehlen προφήτης — ὡς inclusive und gleichzeitig in der ihm beigegebenen Uebersetzung. In der letzteren ist auch noch merkwürdig, daß ὅτι, wie sonst nirgends, mit quasi wiedergegeben ist, als habe der Uebersetzer ὡς gelesen. Diese Erscheinungen deuten darauf, daß auch schon zur Zeit der Anfertigung des Cantabrigiensis eine doppelte Leeart vorhanden war: 1) ὅτι προφήτης. 2) ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Nur muß damals durch Stellung oder Zeichen, durch Handschrift oder Farbe dem Abschreiber noch deutlich geworden seyn, daß die beiden Sätze synonym seyn sollten, und da er, wie das tausendmal in ähnlichen Fällen geschah, nicht zu beurtheilen vermochte, ob die Sätze nur als Varianten, oder so, daß einer den andern ausschloß, über einander oder an den Rand gesetzt waren, so beging er den Mißgriff, die Glosse in den Text aufzunehmen, und den echten Text ὅτι προφήτης in die Verbannung zu weisen, während die meisten alten und neuen Handschriften den Fehler begingen, beide Sätze in den Text zu setzen, und nur wenige Exemplare der lat.

Uebersetzung lieber auf der Seite des Cantabrigiensis fehlten, z. B. der Veronensis bei Blanchini, nur daß er statt quasi wirklich quod hat; der Vindobonensis, welcher quasi darbietet; der Corbeiensis und der Colbertinus.

Der treffliche Vercellensis a) bietet eine Uebersetzung dar, welche dem von mir gewonnenen Texte so genau entspricht, als hätte ich mir, der ich eben erst Blanchini aufschlage, vorgesetzt, den Text nach seinem Vorgange zu konstituiren. Er schreibt wörtlich: Alii autem dicebant quia Elias est; alii autem, quia propheta est.

2.

Ueber das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zum Theismus des Christenthums.

Von

Eduard Schaubach,

Superintendenten zu Meiningen.

In sehr verschiedener Beziehung hat man öfters einzelne Stellen oder Lehrsätze der Alten mit den Aussprüchen des Christenthums verglichen. Häufig führte man sie als Belege für die Wahrheit des letzteren an, nicht selten suchte

a) Montfaucon, Mabillon und andere Kenner halten ihn für uralt. Die Schriftzüge verschaffen der Tradition Glauben, daß er noch vor dem Jahr 400 geschrieben worden sey. Blanchini weiset ihm dieses Alter an. Die Züge sind fast ganz die des Bottari'schen Virgil. Merkwürdig übrigens: obgleich Mabillon das Buch in Händen gehabt hat, so wußte er doch nur von einem Matthäus und Markus, nichts von einem Lukas und Johannes, den es enthalte. Keine gute Beglaubigung anderweitiger Angaben.

man aber auch durch solche Angaben zu zeigen, daß im Christenthume nichts wesentlich Neues zu finden sey, sondern daß das Beste schon früher vorkomme und nicht als Eigenthum des N. T. angesehen werden dürfe. Bei diesem Verfahren fehlte man oft, indem man einzelne Aussprüche nur äußerlich auffaßte und neben einander stellte, während doch der wahre Sinn, sobald man auf den Grund, auf den Zusammenhang des Ganzen zurückgeht, eine ganz andere Auffassung fordert a). Dieselbe Bemerkung gilt überhaupt bei der Vergleichung einzelner Lehrmeinungen der Griechen und Römer. Von vielen Philosophen des Alterthums wird die Unsicherheit der menschlichen Erkenntniß behauptet, und doch täuscht man sich, wenn man die einzelnen, abgerissenen Sätze, die ähnlich klingenden Lehren in bunter Reihe als Aeußerungen derselben Ansicht neben einander stellt. So findet man in den Klassikern viele Aussprüche, welche mit der christlichen Lehre von der Feindesliebe verglichen werden können, wenngleich die Verschiedenheit des Standpunktes dem tiefer eindringenden und mit dem Geiste des Alterthums vertrauten Forscher nicht entgehen wird.

Auch Anaxagoras mit seiner Lehre vom νοῦς, dem Urheber der Weltbildung, ist öfters schon den christlichen Apologeten entgegengestellt worden, wenn sie die Vorzüge des Christenthums in Ansehung der ihm eigenthümlichen reinern Gottesidee geltend zu machen suchten. Man sieht ihn an als den ersten Urheber reinerer Religionsbegriffe und gebraucht seine Lehre gewissermaßen als einen Beleg, um zu zeigen, daß die Menschheit auch ohne das Christenthum das Richtige gefunden haben würde. Geht

a) Sehr richtig bemerkt Baumgarten-Crusius, bibl. Theolog. S. 179. „es ist denn also nicht schwer, Parallelen für diese biblischen Darstellungen aufzufinden: allein es kommt immer auf Sinn und Gedanken der ganzen Gotteslehre an. Dieser kann sehr verschieden seyn bei großer Uebereinstimmung in jenen Formen."

man aber genauer in die Sache ein und bleibt man nicht bei demjenigen stehen, was allenfalls in einem Compendium gesagt werden kann, so findet man bald eine unverkennbare Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit zu zeigen, wird durch folgende Bemerkungen beabsichtigt a).

Vor allen Dingen ist zu erinnern, daß die Lehre des Anaxagoras durchaus nicht aus religiösem Interesse hervorgeht, sondern rein speculativ ist. Das Christenthum ist Leben, Gesinnung, es enthält kein philosophisches Lehrgebäude; der Stifter desselben tritt nicht allein als Lehrer auf, sondern er wirkt zugleich durch die That als Erlöser, als Begründer des Gottesreichs; er gibt in seiner Lehre nicht abstracte Theorieen zur Erklärung der Weltbildung, sondern kömmt den praktisch-religiösen Bedürfnissen entgegen. Wir finden daher auch im N. T. keine abgeschlossene Lehre vom Daseyn und von den Eigenschaften Gottes, sondern vielmehr einzelne Aeußerungen, welche entweder den reinsten Theismus voraussetzen oder denselben wirklich lehren, sobald man sie zusammenfaßt und gehörig entwickelt. Anaxagoras hatte aber durchaus nicht die Absicht, durch seine Lehre vom *νοῦς* einen Gegenstand religiöser Verehrung aufzustellen, er suchte nicht vom Standpunkte des Materialismus aus zu einer höhern Stufe fortzuschreiten oder im Gegensatze gegen die herrschende Volksreligion reinern Grundsätzen den Weg zu bahnen; seine Ansicht ist lediglich durch physikalische Lehren bedingt, wobei alles Ethische zurücktritt.

Dieß zeigt sich insbesondere, wenn man ins Einzelne

---

a) Die Belege zu den im Folgenden ausgesprochenen Bemerkungen finden sich vollständig in der von mir herausgegebenen Sammlung und Erläuterung der Fragmente des Anaxagoras (Leipzig 1827), auch in den größern Werken über die Geschichte der Philosophie von Tennemann (besonders in der Ausgabe v. Wendt), Ritter und Brandis. Daher sind die sonst nöthigen Citate weggeblieben.

geht, um seine Lehre darzulegen. Sie ist ziemlich vollständig in den bei Simplicius erhaltenen Bruchstücken seines Buchs περὶ φύσεως ausgesprochen, und es ist höchst wahrscheinlich nach der ganzen Anlage des Systems, daß außerdem nicht viel vom νοῦς vorgekommen sey. Von Frühern und Spätern wird diese Lehre als sein Hauptgrundsatz angegeben, allein dieß ist nur der Fall, insofern bei ihm durch die Trennung des Geistes von der Materie die Aufmerksamkeit auf erstern vorzugsweise gelenkt wird. Auch bei den frühern Ionikern ist vom Geiste die Rede, sie betrachten ihn aber an und in Verbindung mit den übrigen Dingen; Anaxagoras trennt ihn von denselben, nicht in Anerkennung der Vorzüge, der höhern Würde des Geistes, wie man es häufig aufzufassen pflegt, sondern weil seine Lehre von den Homöomerien nicht gestattet, den Geist an der Materie zu denken. Die Lehre von den Homöomerien ist der Hauptgrundsatz des anaxagoreischen Systems, und diese muß man zunächst ins Auge fassen, um die Lehre vom Geiste richtig zu verstehen.

Die Probleme der Metaphysik vom Seyn oder Werden der Dinge beschäftigten die ältern griechischen Philosophen, und man wird in der That durch die Tiefe der Speculation überrascht, mit welcher sie diese Gegenstände behandelten, so weit dieß zu einer Zeit möglich war, wo man Philosophie und Naturforschung noch nicht geschieden hatte. Die ionischen Philosophen gingen von einem Urwesen aus (ἀρχή), welches als erster Zustand der Welt zugleich ihr Grund sey; was ist, das wird aus diesem (ἀλλοιοῦται). Diese Richtung wird bekanntlich bis auf die Spitze getrieben von Heraklitus, wobei sich aber auch zugleich der innere Widerspruch in der Annahme eines steten Werdens entwickelt. Daher erfolgte als Gegensatz die Lehre der Eleaten vom absoluten Seyn a). Auch Anaxa-

a) M. s. Brandis, Handb. d. Gesch. d. gr. Philos. S. 239.

goras fühlte, in welche Schwierigkeiten man sich durch den Begriff einer Veränderung dessen, was ist, verwickelt, weil man dadurch, nach neuerer Ausdrucksweise, eine Qualität setzt, die ihre eigene Verneinung an sich trägt; denn wenn a durch Veränderung b wird, so tritt der Fall ein, daß es aufhört, a zu seyn, und Werden ist mithin die Negation des vorhergegangenen Seyns a). Auf diesen Widerspruch kamen die ältern Joniker, wenn sie eine Ursubstanz (Wasser, Feuer, Luft) annahmen, die sich durch Veränderung zu den einzelnen vorhandenen Dingen umgestalte, und Anaxagoras suchte demselben zu entgehen, indem er das ursprüngliche Vorhandenseyn der mannichfaltigsten Stoffe lehrte, so daß also bei der Weltbildung nichts im eigentlichen Sinne des Wortes erst entsteht oder wird, sondern daß vielmehr das bereits wesentlich Vorhandene nur durch Ausscheidung aus chaotischer Mischung hervortritt. Die einzelnen Stoffe entstehen nach seiner Meinung nicht durch Umänderung Eines Urstoffes, sie werden nicht erst gebildet, sie existiren schon, das Werden der Dinge ist keine *ἀλλοίωσις*, sondern nur *σύγκρισις* und *διάκρισις*. Nach den frühern Jonikern entstehen, um die Sache durch ein Beispiel zu erläutern, die dichtern und schwerern Körper durch Verdickung des Urstoffs; nach Anaxagoras sind unendlich viele und kleine Theile von Erde, Gold, Knochen u. s. w. in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit ursprünglich vorhanden, scheiden sich und treten in kleinern oder größern Massen zusammen, so jedoch, daß fortwährend in dem kleinsten Theile der Materie alle übrigen materiellen Stoffe vorhanden sind (*πᾶν ἐν παντί*); jedes Ding scheint dasjenige zu seyn, wovon die meisten Theile darin zu finden sind (*κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηρίζεται*). Von der Atomenlehre des Leucippus

a) Vgl. Herbart's philos. Encyclop. S. 287 und die daselbst angeführten Aeußerungen Hegel's.

und Democritus, welche ebenfalls auf σύγκρισις und διάκρισις bei der Erklärung des Werdens der Dinge zurückkömmt, unterscheidet sich die Lehre des Anaxagoras dadurch, daß sie ursprüngliche Qualitäten annimmt und alle diese einzelnen Stoffe in inniger Mischung und Durchdringung zu Einem Ganzen vereint sich denkt. Homöomerien sind übrigens alle diejenigen Stoffe, ὧν τὸ μέρος ὅμοιον τῷ παντί, die Elementarsubstanzen, aus welchen die Materie besteht.

Hieraus geht nun hervor, wie Anaxagoras zu seiner Annahme eines von der Materie getrennten Geistes kommen mußte. Schon die frühern Ioniker hatten das belebende, die Welt bewegende Princip in einer vernünftigen Thätigkeit gesucht a), sie dachten sich dieselbe aber an der Materie und konnten dieß um so leichter, da sie sich dieselbe als Einen Urstoff vorstellten und die ganze Natur gleichsam als ein belebtes Wesen betrachteten. Anaxagoras hatte sich aber durch seine Annahme ursprünglich verschiedener Stoffe den Weg zu jener Meinung abgeschnitten. Wer Eine Ursubstanz annahm, fand in derselben auf der Stufe der höchsten Entwickelung das geistige Wesen der Natur; wer hingegen, wie Anaxagoras, viele ursprünglich vorhandene Stoffe annahm und die Veränderung derselben leugnete, hätte inconsequent seyn müssen, wenn er nicht zugleich auch die Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit des Geistes anerkannt hätte. Die verschiedenen materiellen Stoffe waren nach seiner Ansicht so mit einander vermischt und vereint, daß keiner ohne den andern bestand, wie bereits gesagt worden ist. Wäre nun das geistige Wesen mit einem einzigen materiellen Stoffe, sey es auch mit dem feinsten derselben, in Verbindung, so hätte es bei der Verbindung aller Homöomerien unter sich

---

a) Ritter's Gesch. d. ion. Philos. S. 313. Dessen Gesch. d. Philosoph. B. 1. S. 298 ff.

auch wieder mit allen vermischt seyn müssen und wäre dadurch mit den rohsten, unbelebten Naturkräften, bei welchen nur mechanische Wirkung sichtbar ist und bei denen man nichts Geistiges wahrnimmt, in Verbindung gebracht worden. Daher sagt Anaxagoras: „wäre der Geist mit Einem Stoffe vermischt, so müßte er mit allen vermischt seyn.“ Dieß ist der physikalische Grund seiner Annahme eines von der Materie getrennten Geistes; die Lehre von den Homöomerien forderte nicht bloß die Anerkennung der Eigenthümlichkeit des Geistes und der Verschiedenheit desselben von Erde, Luft, Wasser, Fleisch, Knochen u. dgl. m., sondern auch die Anerkennung der absoluten Getrenntheit desselben von diesen Dingen. Sobald der Geist mit den materiellen Stoffen in Verbindung stand, war er wie dieselben durch ihr gegenseitiges Verhältniß beschränkt und nicht vermögend, gleichmäßig auf Alles durch seine Kraft zu wirken, worin man doch sein eigenthümliches Wesen erblickte.

Dieß führt uns zu der genauern Angabe dessen, was nach Anaxagoras vom Geiste zu sagen ist. Er erkennt ihn als etwas Unabhängiges, nicht mit den körperlichen Stoffen Vermischtes, als das feinste und reinste Wesen, wobei noch die nicht leicht zu entscheidende Frage aufgeworfen werden kann, ob damit völlige Immaterialität im Sinne der neuern Systeme ausgesprochen werden soll und ob sie wohl überhaupt in der Anschauungsweise der damaligen Zeit lag. Diesem geistigen Wesen schreibt Anaxagoras Kenntniß aller Dinge zu (*γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχειν*) und die Kraft, auf dieselben einzuwirken, hauptsächlich durch die Hervorbringung der Kreisbewegung des Alls (*περιχώρησις*). Indem er die unendliche chaotische Mischung in Bewegung setzt, entsteht eine, jedoch nicht absolute, Scheidung der Stoffe; die festern und dichtern Theile kommen durch die Kreisbewegung in den Mittelpunkt, die leichtern und feinern ziehen sich in entgegenge-

setzter Richtung in den Aether, wiewohl immer der Hauptgrundsatz fest gehalten wird, daß in jedem Stoffe alle übrigen, wenn auch in unendlicher Kleinheit, sich befinden. Dadurch entsteht nun die Bildung und Ordnung der Welt (διακόσμησις); der weitere Verlauf wird durch mechanische Wirkung hervorgebracht, indem alle Qualitäten ursprünglich vorhanden sind. Der Geist bringt nur durch die von ihm bewirkte Bewegung eine theilweise Sonderung der Stoffe zuwege und stellt dadurch vermöge seiner Kenntniß und seiner Kraft die Ordnung her; mit der ursprünglichen Kreisbewegung steht die noch fortdauernde Kreisbewegung der Himmelskörper in Verbindung. Außerdem zeigt sich der Geist in den Organismen, in Pflanzen, Thieren, im Menschen; er ist überall derselbe; die höhere oder geringere Vollkommenheit, in welcher er erscheint, ist durch die Organisation bedingt, Geist und Seele ist dasselbe.

Fassen wir nun dieß Alles zusammen, so ergibt sich, in welchem Verhältnisse die anaxagoreische Lehre zum Theismus, insbesondere zum christlichen Theismus steht. Der *νοῦς* ist nicht Urgrund des Seyns, sondern die Materie besteht neben ihm durch sich selbst; er ist nicht einmal Urheber der einzelnen Qualitäten, sondern auch diese sind ohne ihn und bleiben unveränderlich; er ist eine durch seine Eigenthümlichkeiten vor den körperlichen Stoffen ausgezeichnete Naturkraft, besitzt Kenntniß der Dinge, scheidet sie durch Bewegung und bringt dadurch Ordnung hervor, welche unter seiner Leitung besteht. Die einzelnen Naturerscheinungen erklärt Anaxagoras ohne den Geist, der nur prima causa movens ist; ja auch die Naturgesetze sind theilweise in der ursprünglichen, nicht durch den Geist veranlaßten Beschaffenheit der körperlichen Stoffe begründet. Wir finden daher bei ihm die Annahme einer Weltseele, wodurch der Hylozoismus der früheren Physiker in einen Dualismus übergeht. Es ist bekannt, daß Anaxagoras schon von Plato und Aristoteles getadelt wurde, daß er

von seiner Lehre keine Anwendung gemacht, den Geist in den Naturerscheinungen nicht nachgewiesen habe, sondern bei dem Causalnexus des Naturmechanismus stehen geblieben sey; und leicht erklärlich ist nun auch die von mehreren alten Schriftstellern gerügte Inconsequenz, nach welcher er den Geist als Ursache anführte, wenn sich ihm keine Naturursache irgend einer Erscheinung darbot. Die Behauptung, Anaxagoras sey Urheber des philosophischen Theismus a), bedarf daher mannichfacher Beschränkung; der Fortschritt im Vergleich mit den vorausgegangenen Speculationen ist in dieser Hinsicht nicht so bedeutend, und ich kann daher auch Schleiermacher's Ansicht nicht beistimmen, daß bei Anaxagoras der Geist wie ein deus ex machina hervortrete b). Entwickelt man genetisch, wie ein Satz seines Systems aus dem andern hervorgeht, so liegt es deutlich vor, wie die Lehre von der Selbstständigkeit des Geistes folgen mußte. Der ungefähr gleichzeitig lebende Diogenes von Apollonia legte der Luft, als dem alleinigen Urstoffe der Dinge, die *νόησις* bei; der die Existenz vielfacher Urstoffe annehmende Anaxagoras mußte auch die geistige Kraft als etwas Eigenthümliches, Substantielles, nicht als eine an andern Dingen befindliche *νόησις*, sondern als selbstständiges Wesen, *νοῦς*, ansehen c). Keineswegs liegt aber der Begriff des *νοῦς* der christlichen Idee von Gott, dem Vater, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, nahe und man darf in der anaxagoreischen Lehre nicht von ferne einen Anklang an Joh. 4, 24. suchen d).

---

a) Diese Behauptung wird angeführt von Tennemann, Grundr. der Gesch. d. Philos 2. Ausg. S. 82.

b) Ueber Diog. v. Apollon. S. 93.

c) Panzerbieter z. Diog. v. Apollon. S. 67.

d) Gegründet ist aber die Bemerkung Bretschneider's (Lehrb. d. Relig. f. Gymnas. S. 41), daß man bei Anaxagoras den kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes gewissermaßen finde, wenn man nämlich an die aristotelische Form dieses Beweises

Ueberhaupt ist zu bemerken, daß der Ausdruck θεὸς in den Bruchstücken seines Werks nicht vorkömmt, sondern erst von den Spätern gebraucht wird, zu einer Zeit, wo man das Bedürfniß stärker fühlte, die gewonnene philosophische Ansicht mit der im Volke lebenden Religion zu vereinbaren. Es lag außerhalb des Kreises, in welchem sich Anaxagoras bewegte, das Göttliche in der Welt aufzusuchen; er suchte die Naturgesetze auf und fand sie theils in den materiellen Stoffen, theils in dem bewegenden, allgemeinen Geiste, von welchem der menschliche Geist ein Theil ist. Bei Schriftstellern nach Aristoteles finden sich die ohnehin deutlich an den Sprachgebrauch der spätern philosophischen Schulen erinnernden Ausdrücke *νοῦς κοσμοποιὸς θεὸς, φρουρὸς, τὸ ποιοῦν αἴτιον, τεχνίτης, κύριος, δημιουργικὸς νοῦς, τὸ θεῖον* gebraucht, wenn von Anaxagoras die Rede ist, und sie konnten allerdings in gewisser Beziehung auf die Meinung desselben übergetragen werden. Wie sich seine Ansicht zu der Volksreligion verhielt, darüber läßt sich nichts Bestimmtes angeben. Er lebte zu einer Zeit, wo die Persönlichkeit der Götter nicht mehr von Allen angenommen wurde, sondern anfing, schwankend zu werden. Wenn er nun auch dieselbe nicht geradezu leugnete, so mußte er doch auf mannichfache Weise anstoßen. Alle Naturerscheinungen erklärte er physisch und machte hierbei, wie bereits gesagt, keine Anwendung von seiner Lehre vom Geiste; die Sonne war ihm ein feuriger Körper; das, was nach dem Volksglauben durch Helios, Poseidon u. s. w. geschah, ward von ihm nicht etwa auf den *νοῦς*, als das göttliche Princip, sondern auf die nächsten mechanischen Naturursachen zurück-

---

denkt, wobei auf ein πρῶτον κινοῦν geschlossen wird. Vgl. über diese Beweisform Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. B. 2. S. 920. Nicht zu vergessen ist jedoch, daß der νοῦς bei Anaxagoras ein πρῶτον κινοῦν nur im engsten Sinne des Worts ist.

geführt, und er fing an, im Homer Allegorien zu suchen. Es ist daher ganz natürlich, daß man ihn unter die *τὰ θεῖα μὴ νομίζοντες* rechnete und des Atheismus beschuldigte, denn die Natur mußte durch seine Lehre entgöttert erscheinen; ein Mechanismus, wobei der *νοῦς* auch seine Rolle spielt, tritt an die Stelle eines lebendigen Wirkens. Dieselbe Geistesrichtung finden wir bei dem Historiker Thucydides, welcher, nach Marcellinus, gleichen Vorwurf hören mußte und auch zu den Schülern des Anaxagoras gehörte. Während noch Herodot auf religiöse Weise Alles, was er erzählt, auf die Götter zurückführt, entwickelt Thucydides pragmatisch den Gang der Geschichte, und es kömmt ihm gar nicht in den Sinn, auf eine religiöse Weltanschauung Rücksicht zu nehmen. So betrachtete Anaxagoras die Weltbildung als Physiker und kam auf dem Standpunkte des reinen Naturforschers auf seine Lehre vom *νοῦς* in Folge der Homöomerienlehre, wodurch er Seyn und Werden erklären wollte. Das Teleologische, welches man sonst zunächst erwarten sollte bei demjenigen, der da behauptet, neben der Materie sey ein bewegender Geist, tritt bei ihm ganz in den Hintergrund, ein sprechender Beweis, daß nicht teleologische Weltbetrachtung ihn zu seiner Annahme führte. Wenn Aristoteles in einer bekannten Stelle (de anim. I, 2) sagt, der Geist sey nach Anaxagoras *τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς*, so ist dieß durchaus nicht ethisch zu fassen, sondern ebenso viel, als in einer andern Stelle *τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης*, wie wohl die Beschränkung nicht außer Acht zu lassen ist, daß der *νοῦς* die Qualitäten in der Materie gegeben vorfindet und nur als Urheber der Weltordnung gelten kann durch die von ihm vermöge seiner Einsicht und Kraft geordnete Bewegung und durch die Aufsicht über den mechanischen Fortgang des auf diese Weise herbeigeführten Weltlaufs. Ein Verdienst des Anaxagoras ist es allerdings, durch die gesonderte Betrachtung des

Geistes und der Materie Veranlassung gegeben zu haben, das Wesen des Geistes genauer zu erforschen, wie überhaupt sein ganzes System merkwürdig ist. Allein man kann bei ihm keine reinere Gottesidee finden, als sie bei den denkenden Köpfen seiner Zeit im Allgemeinen zu finden war. Das Christliche im Plato ist nachzuweisen, schwerlich aber im Anaxagoras; wer seine Lehre aus den Quellen kennt, wird gewiß hiervon überzeugt seyn. Die ältere griechische Philosophie war nicht Religionsphilosophie, sondern Physik; erst bei fortschreitender Ausbildung derselben mußte ihr Verhältniß zu dem nationalen Polytheismus zur Sprache kommen und einen Gegensatz zwischen der philosophischen und der religiösen Ansicht des Volks hervorrufen, welchen man durch Allegorisiren auszugleichen suchte, wie dieß bekanntlich von den Stoikern geschah. Das Christenthum hat den hohen Vorzug, das fromme Gefühl zu befriedigen und zu gleicher Zeit die reinste, mit der tiefsten Forschung vereinbare Gottesidee aufzustellen, womit man jene physischen Speculationen, ungeachtet des ihnen auf ihrem Gebiete zukommenden relativen Werths, nicht vergleichen kann.

Recensionen.



Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Hrn. Dr. W. M. L. de Wette, von Dr. Aug. Detl. Chr. Twesten; zweiten Bandes erste Abtheilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält. Hamburg, Perthes 1837. XXX. u. 383 S.

Wir erlauben uns vor Allem an die Recension des ersten Bandes, Jahrgang 1828. I. S. 196, zu erinnern. Rariora cariora! Von Seltenheit reden wir hier nicht bloß in der zeitlichen Bedeutung, obgleich wir nicht umhin können, es zu erwähnen, daß das Publicum den ersten Band der Vorlesungen bereits in der dritten Auflage verlangt und erlangt hatte, ehe es zu dieser Fortsetzung gelangte, wonach man schon im Allgemeinen Recht hat, von der Seltenheit twesten'scher Schriften klagend und ehrend zu reden: nein, wir meinen vorzüglich die Seltenheit solcher theologischen Schriftsteller, welche, nachdem sie sich ihres Willens, ihres Berufs, ihrer Gabe und Kraft bewußt geworden sind, nun auch durch keine Zufälle der Zeit sich abhalten lassen, das, wozu sie Bestimmung haben, allein ins Auge zu fassen und durchzuführen. Qui sis esse velis, nihilque malis. Nimmt man diesem Wahlspruche eines berühmten Geschichtschreibers das offenbar Eigensüchtige und Mißbräuchliche ab, so bleibt ein rühmlicher

und großer Grundsatz übrig, dem man zu Nutz und Frommen der Wissenschaft weitere Herrschaft, als er inne hat, wünschen möchte, und der den Verfasser der Vorlesungen, wie uns es scheint, charakterisirt. Twesten beschränkt sich das Feld seiner Arbeit nach mehreren Seiten hin, ohne daß es ihm fürs Erste Alle Dank wissen werden, und so, daß er nur sich seines eigenthümlichen Rechts zu bedienen scheint. Allein er thut es in der Absicht für eine gediegene und in ihrer Art befriedigende Bearbeitung des Gegenstandes, wie sie nur innerhalb solcher Schranken möglich ist, und thut es mit einem dem ganz entsprechenden Erfolge. Heut zu Tage gilt es für eine sogar unerträgliche Beschränkung, wenn sich die Dogmatik bei analogischer Erkenntniß Gottes genügen läßt, wenn sie viel mehr den gegebenen Glauben reproduciren als produciren will, wenn sie viel mehr die Reflexion über ihren Gegenstand zu erschöpfen als den speculativen Begriff abzuschließen bemüht ist. Gesetzt, dieß wäre Beschränkung — welches wir noch nicht zugeben, weil diejenigen, die ihr speculatives Wissen für ein absolutes halten, in der That nicht mehr wissen und oft sogar nicht Anderes als die Andern, und weil die richtige und vollständige Reflexion den Charakter der Speculation erlangt — aber gesetzt, es wäre Beschränkung, so müßten es ihr die Absoluten Dank wissen, daß sie ihnen eine so vollständige und gediegene Vorarbeit geliefert. Unser Verfasser ist seinem frühern Standorte und Verfahren vollkommen treu geblieben und hat, wohl erkennend, wie er sich damit zur jetzigen Zeit verhalte, für gut gefunden, sich in der Vorrede über seine Aufgabe, nämlich das Lehrgebäude des evangelisch-lutherischen Kirchenglaubens lebendig zu reproduciren und über die Principien seines Verfahrens ausführlich zu erklären. Zur lebendigen Hervorbringung des Kirchenglaubens in jetzigen Sprach- und Gedankenformen haben freilich Schleiermacher, Hase und Andere, Jeder in seiner Weise mitgewirkt,

Twesten aber mehr als sie, weil er sich anders und voller als sie, wie er es hier ausdrücklich thut, zum evangelischen Supernaturalismus bekennt. Er stellt sich keineswegs mit den idealistischen Theologen ohne Weiteres über den gewaltigsten und peinlichsten aller Gegensätze, wenn schon über viele supernaturalistische Systeme; er nimmt mitten im reellen Begriffe des Uebernatürlichen und des Wunders seinen Platz, und hat zur Vertheidigung desselben in vorliegender Abtheilung (z. B. in der Lehre vom concursus miraculosus und in der Lehre von den Engeln) neue bedeutende Beiträge geliefert. Wenn sich nun auch, soviel wir uns erinnern, weder jetzt noch früher ganz klar herausgestellt hat, wiefern für den Verfasser eine religiöse Abhängigkeit von solchen Schriftlehren bestehe, deren Inhalt sich auf Bestandtheile des christlichen Bewußtseyns nicht mit Nothwendigkeit zurückführen noch wissenschaftlich erhärten läßt, so besteht doch für ihn diese Abhängigkeit, und obgleich er, wie sich schon aus dem bekannten Verhältnisse dieser Vorlesungen zur Religionsphilosophie Schleiermacher's ergibt, dem einseitig intellectualistischen Supernaturalismus ferne und fremd bleibt, also sich auch keinen atomistischen und mechanischen Schriftbeweisführungen hingeben kann, so stellt sich ihm doch, wie er geflissentlich bemerkt, die Erkenntniß zum Gefühle anders als dem erwähnten Vorgänger. „In den Aussprüchen Christi und der Apostel ist uns eine Quelle höherer Erkenntniß eröffnet." Die Offenbarung wird uns also auch auf dem Grunde ihrer Thatsachen und unsers ihnen nachgebildeten Bewußtseyns nach der authentischen Auslegung von beiden, die wir den Aposteln verdanken, Erkenntnisse mittheilen, die dem speculativen oder dem empirischen Wissen analog sind, ohne dieselbigen zu seyn. Demnächst will Twestens Glaubenslehre Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche seyn und ist es in der That mehr als irgend eine, die sich in den neuern Zeiten so

genannt hat. Auch in dieser Beziehung tritt der Verfasser Schleiermachern mehr entgegen als nahe, und zwar auf zweifache Weise; erstlich weil Schleiermacher unter dem Einflusse seiner ursprünglichen, reformirten Confession bleibt (was jedoch manche Kritiker zu eilig in den vorgeschobenen Unterscheidungslehren, z. B. in der Prädestinationslehre, erkennen wollen, da doch die letztere von ihm mit ganz anticalvinischen Lehren in unmittelbare Verbindung gebracht wird), zweitens, weil derselbe große Dogmatiker dennoch die Lehre der ungetrennten oder in sich einbaren ganzen evangelischen Kirche als solche wissenschaftlich darzustellen strebt. Und hiemit steht noch eine dritte Differenz in Verbindung. Unser Verfasser fängt die Betrachtung bei den vorliegenden kirchlichen Lehrbestimmungen an und führt ihren Inhalt auf den lebendigen Geist und auf das christliche Bewußtseyn, wie es sich nach seiner Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit in der Schrift ausgesprochen hat, zurück, so daß es sich erkennen läßt, wie und warum es gerade zu solchen Reflexionen kommen mußte, während Schleiermacher den umgekehrten Weg einschlägt, woraus sich von selbst ergibt, daß die eine Methode mehr geeignet ist, das Alte, oft nur zu schnell Beseitigte, für uns verständlich zu machen und durch Verständlichung geltend zu erhalten, soweit es wesentliche Haltbarkeit hat, die andre aber mehr neubildend und umgestaltend verfährt. Was wir nun schon im Allgemeinen von den verschiedenen Arten, sich selbst zu beschränken, die dem Verfasser beliebten, gesagt haben, daß sie ganz dazu dienen, seine eigenthümliche dogmatische Kraft zur Entwickelung zu bringen, lassen wir hier wieder in jeder Hinsicht gelten. Die wichtigste Eigenthümlichkeit des christlichen Dogmatikers bleibt immer die eigne lebendige und innige Ueberzeugung von der Wahrheit des Kirchenglaubens, um dessen Darstellung es sich handelt. Sehen wir nun den Verfasser von dem religiösen Werthe der Lehren der lutherischen Confession durchdrun-

gen, so scheint er, da dieß wahrscheinlich auch in Ansehung ihrer strengen Unterscheidungslehren der Fall ist, desto mehr Pflicht und Recht zu haben, sich auf dieselbe als Dogmatiker zu beschränken. Dennoch erlaube uns der Verfasser, die schon früher geäußerte Ueberzeugung (Jahrgang 1828. S. 216 f.) von Neuem auszusprechen, daß seine persönliche kirchliche Gesinnung, wie er sie z. B. S. XV. bezeichnet und allenthalben kenntlich gemacht hat, ihn nicht schlechthin hindern konnte, und seine theologische Stellung zur deutschen Kirche ihn dazu veranlassen mußte, in confessioneller Beziehung sich wie Schwarz und Schleiermacher zu halten. In jener erstern Beziehung nämlich steht der Verfasser ganz anders als diejenigen, welche der geschichtlichen Gesinnung entsagend und die ganze Entwicklung sistirend, das wahre Christen- und Kirchenthum in den Kreis der lutherischen Lehrbestimmung einzwängen; er freut sich der Union, sofern sie frei und innerlich ist und in der Uebereinstimmung über die Hauptpunkte des Evangeliums bei relativer Anerkennung besonderer Lehrtropen besteht; er wird so Manches von herkömmlichen Bestimmungen der lutherischen Theologen fallen lassen und vollkommnere Formeln anstreben, er wird die Grundsätze der großartigen schleiermacher'schen Toleranz ehrend anerkennen; er wird dagegen für die eigenthümliche altlutherische Lehre auch das verhältnißmäßige Recht, Anerkennung und Vertretung zu finden, in Anspruch nehmen. Freilich nun genießt die reformirte Lehre nicht weniger Recht, für sich vertreten und dargestellt zu werden, nur daß die eine wie die andre Dogmatik, dafern sie beide der Union nicht entgegenwirken, in dem Eigenthümlichen der andern Confession kein Hinderniß mehr finden darf, derselben den christlich-evangelischen Charakter zuzusprechen. Stehen sie aber so zu einander, so befinden sie sich auch eben in Ansehung der Unterscheidungslehren in irgend einer gegenseitigen Annäherung; diejenigen Symbole, in welchen

sich schon in der begründenden Zeit der Reformation der Gegensatz am wenigsten ausdrückte oder am meisten vermittelte, treten dann auch vorzüglich für sie ins Gewicht, und dieß werden dieselbigen seyn können, die den Unterschied des Protestantismus und Katholicismus, den Unterschied des Protestantismus und Socinianismus am deutlichsten und entschiedensten begründen; jede Seite wird ohnehin der Zeit nach vornehmlich damit zu thun haben, den wesentlichen Inhalt des Evangeliums nach der ursprünglichen (sowohl lutherischen als reformirten) Auffassung der Neologie gegenüber, die ihn möglichst undenkbar gemacht hat, denkbar zu machen. Dazu kommt, daß nun denn doch auf dem Gebiete des Bekenntnisses, dem liturgischen und katechetischen, das Bedürfniß entstehen wird, den gemeinsamen Ausdruck der unirten Gemeinschaften zu finden, ein Bedürfniß, dem die Theologen pflichtig sind und welchem die praktische Theologie ohne die dogmatische nicht genügen kann. Kurz weder die negativen noch die positiven Ursachen der Union sind so schwach, daß sie nicht eine gemeinsame einige Bearbeitung der evangelisch-protestantischen Dogmatik hervorbringen sollten; die Eigenthümlichkeit des Theologen kann zwar noch ebenso überwiegend lutherisch seyn wie reformirt, aber sie kommt, wenn sie der historischen Entwicklung nicht fremd ist, der Eigenthümlichkeit der absolut getrennten Confession nicht mehr gleich; und auf keinen Fall würde es der Idee der Theologie oder der Kirche entsprechen, wenn im kirchlichen Leben die Einigung bestehen und durch den Unterschied des lutherischen und heidelbergischen Katechismus ungehindert bleiben, dagegen in der Dogmatik nicht vollzogen werden sollte. Die Vollziehung derselben in der Wissenschaft würde gerade einem Theologen von so evangelischem Geiste und so unbestochener, freier und doch strenger Dialektik, als der Verfasser ist, vorzüglich gelingen; indessen läßt sich, auch abgesehen von dem Momente religiöser Rich-

tung, sehr wohl einsehen, wie ihn seine Methode zu einem Verfahren bestimmen konnte, bei welchem er nun nur mittelbar und gleichsam absichtslos der dogmatischen Union zum Förderniß wirken wird. Der Verfasser hatte nicht das Interesse der Systembildung; ihm genügte in dieser Hinsicht, was Schleiermacher geleistet; ebensowenig das Interesse der Neubildung dogmatischer Lehrsätze oder der weitesten und einfachsten Formel für die Fassung des evangelisch-christlichen Bewußtseyns; sein Hauptinteresse war ein bestehendes kirchliches Lehrgebäude, ein schon gegebenes und möglichst ausgebautes mit neuem Leben zu beseelen und dessen Sinn bis in die Fundamente und von da wieder bis in alle Theile des Ausbaus zu verfolgen, um auf diesem philosophisch-historischen Wege den biblisch-christlichen Glaubensgrund selbst, soweit es die Wissenschaft vermöchte, klar und fest zu machen. Bei solcher Absicht muß man sich schon auf die lutherische Seite neigen; oder man kann sagen, nur die auf dieser Seite genossene kirchliche Erziehung vermag eine dergleichen Absicht hervorzubringen. Nämlich eine compacte, im Ganzen einige und fortgesetzte, an Durcharbeitungen des Stoffes reiche dogmatische Tradition gibt es nur auf Seiten der lutherischen deutschen Confession. Vielleicht war dieser Umstand Ursache, daß schon Wegscheider, Bretschneider und de Wette sich ausschließlich auf die Dogmatik nur Einer Seite richteten. Nicht daß es der reformirten an reichen dogmatischen Leistungen, an Scholastik und Antischolastik, an systematischen und dialektischen bedeutenden Arbeiten fehle; gerade dort wird auf der Einen Seite das Aeußerste von scholastischer Subtilität, auf der andern das Mehrste und Mannichfaltigste von freien Zurückführungen der Dogmatik auf biblische Grundvorstellungen gefunden, nur nicht eine so breite symbolische Grundlage, als die augsburgische Confession in Verbindung mit der Concordienformel bietet, viel weniger ein so

festes und dauerndes Sichanschließen an den symbolischen Buchstaben, als von Hutter bis Buddeus und Reinhard bei den Lutherischen herrscht, noch ein so dauerndes Wiederauffassen der Arbeiten des Vorgängers und der Vorgänger wie in eben dieser Reihe. Wer daher ganz in der Weise Twesten's die altreformirte Kirchenlehre darstellen wollte, würde ein kaum ausführbares Geschäft vorfinden, oder sich auf die strengsten Nachfolger des über die herrschendsten Symbole hinausreichenden eigentlich calvinischen und bezaischen Lehrgebäudes beschränken müssen.

Die vorliegende erste Abtheilung (man hat eine zweite und dritte zu erwarten) befaßt Dogmen, an denen der confessionale Gegensatz fast gar nicht betheiligt ist, obgleich manche Verschiedenheit der beiderseitigen theologischen Lehrart, die Dogmen von Gottes Wesen, Eigenschaften, Werken und Trinität, und von den Engeln. Alle diese Gegenstände erscheinen hier durch die Weise der Entwicklung und Zusammenstellung, die dem Verfasser eigen ist, in einem neuen Lichte; vorzügliche Sorgfalt ist der Lehre von den Eigenschaften, von der Weltregierung und Mitwirkung, von der Dreieinigkeit und den Begriffen Engel und Teufel zugewandt; an eben diesen Stücken entwickelt der Verfasser auf Anlaß der Erklärung der alten Bestimmung neue Ansichten, die ebenso apologetische als kritische Wirkung haben.

Der Begriff Gottes ist, ohne adäquat zu seyn, wahr und gültig. Gott ist bekannt, geoffenbart und doch unbegreiflich. Der Verfasser zeigt, indem er von den einfachsten Bestimmungen ens infinitum, necessarium, zu den andern, extra mundum, mundi causa, spiritus independens übergeht, wie jede in ihrer Art nöthig werde und möglich bleibe, wobei wichtige Bemerkungen über Pantheismus und Dualismus (absolute Trennung der Welt von Gott) und über den persönlichen Gott des Evangeliums vor-

kommen. Referent findet aber schon hier keinen Grund, die Urbestimmungen, d. h. die symbolischen, z. B. der augsburgischen Confession, an deren Erläuterung sich Alles sehr lehrreich anknüpfen ließe, ganz zu übergehen. Wichtiger ist und dem ganzen Verfahren des Verfassers sehr angemessen, daß er bereits hier fragt, ob nicht dergleichen Begriffe: unendliches, nothwendiges Wesen, rein metaphysisch und für das religiöse Bewußtseyn gleichgültig seyen? Er verneint es mit Recht. Sehnsucht nach wahrem ewigen Seyn, Gefühl der Eitelkeit der Dinge seyen Grundtöne der religiösen Stimmung. Jene Sehnsucht finde ja nur in dem Bewußtseyn vom summum bonum, finis theologiae = Gott, Befriedigung. Allein die Frage wäre doch außerdem noch diese, wie sich der Begriff Gottes christlich bestimme, ob das Christliche bloß in der Trinität, oder doch bloß in den später vorkommenden eigenschaftlichen Lehren enthalten sey, oder aber schon in der allerersten Definition von Gott. Gerade in dieser Hinsicht wäre es nicht uninteressant, die einfachen Bestimmungen des 1. Artic. conf. Aug. (und ähnliche der reform. Bekenntnisse) voran zu stellen. Und zwar Referent gesteht, daß es ihm eben in christlicher Dogmatik nöthig scheint, das Christliche der Definition in dem ens absolutum und absolute bonum zu suchen, ehe noch von Eigenschaften im gewöhnlichen Sinne die Rede ist. Die alten Dogmatiker haben dieses Erforderniß mehr durch die Eintheilung der Dogmatik als durch die Definition Gottes selbst erledigt. Bei Buddeus allein, wenn ich mich recht erinnere, bekommt das absolute bonus wenigstens schon eine höhere Stelle (unus, verus, bonus), obgleich noch nicht die rechte.

Ueber die Beweise für das Daseyn Gottes gibt der Verfasser in Ansehung ihrer Bedeutung und Nothwendigkeit, ihrer Harmonie und Totalität theils alle die Aufschlüsse, welche das wissenschaftliche Bewußtseyn unserer

Zeit hegt, theils fügt er neue Bemerkungen, z. B. über den Zirkel im Beweise, mit dem es so schlimm nicht sey, hinzu. Er thut auch dem Beweise aus der Offenbarung seine Ehre. Der Satz: „der Fromme bedarf keines Beweises, um des Daseyns Gottes gewiß zu seyn", hat freilich seine Richtigkeit; daraus folgt jedoch keineswegs — abgesehen davon, daß an der Wahrhaftigkeit der Frömmigkeit noch immer etwas fehlen mag — daß dergleichen Beweis für ihn überflüssig sey, denn daß er den Inhalt des Bewußtseyns denkend vollziehe, wird selbst zur Stätigkeit und Ausreifung des Bewußtseyns mit gehören.

Die Lehre von den Eigenschaften zeichnet sich durch erklärende Stellung und Rechtfertigung alter Formeln aus; ein Geschäft, bei welchem sich die dogmatische Tugend des Verfassers allezeit vorzüglich bewährt. „Die göttlichen Eigenschaften drücken verschiedene Beziehungen aus, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtseyn vorkommt." Ueber die Realität der Begriffe wird dem gemäß gelehrt. Merkwürdig ist, wie auch die via eminentiae als Ergänzung der andern beiden Wege gerechtfertigt seyn will. Wesentlich neu und eigenthümlich ist es, daß die attributa relativa (im Gegensatze der absoluta) fürs Erste auf Macht und Liebe bezogen, dann aber von beiden Punkten aus das ordinans und ordinatum, oder die allgemeinere und bestimmtere Beziehung des endlichen Daseyns auf Gottes Ursachlichkeit unterschieden werden, so nämlich, daß sich die absolute und geordnete Macht, Allmacht, durch Allgegenwart, und die Liebe, die nach der verschiedenen Relation zur Sittlichkeit und Glückseligkeit, Heiligkeit und Güte ist, als Gerechtigkeit und Gnade näher bestimmt. Jetzt berücksichtigt der Verfasser nur noch die dieser Ursachlichkeit zum Grunde liegende Intelligenz, und findet sie in Weisheit und Allwissenheit eigenschaftlich ausgedrückt, indem er zugleich zeigt, warum besondere Eigenschaften des Willens zu setzen nicht erforderlich sey. Gewiß

ein gelungener Versuch, wenn man das Bedürfniß der Vereinfachung, den Unterschied des Natürlichen und Sittlichen, den ebenso wichtigen des Allgemeinen und Einzelnen oder vielmehr der zweifachen Beziehung der Dinge auf Wirkung und Mitwirkung Gottes, endlich die Symmetrie zwischen heiliger Güte und gerechter Gnade in Anschlag bringt. Viel ist freilich dem schon vorgearbeitet, aber desto besser! Manches ließe sich noch erinnern. Zunächst sieht Referent nicht, warum nicht die Weisheit, wenn sie wirklich, wie der Verfasser annimmt, sich zur Allwissenheit ebenso wie Allmacht zur Allgegenwart verhält und wie Liebe zu den subsumirten Begriffen, als ein Drittes der Macht und Liebe gleich geordnet werden soll. Vergl. augsb. Bek. 1. „unermeßner Macht, Weisheit und Güte." Auch die heilige Schrift würde diese Coordination begünstigen. Streng genommen, fehlt in der bei den Alten gewöhnlichen Weise, die göttlichen Eigenschaften zu behandeln, von jeher die rechte Anschließung an die biblische Sachlage, oder sie bringen einzeln aufgegriffene Momente der Bibel gar nicht mit der Logik des Gegenstandes in Einklang. Wie wenn Baier die Vollkommenheit als eine einzelne Eigenschaft setzt, Seligkeit und Herrlichkeit hingegen ganz übergeht. Die Herrlichkeit, die Buddeus sehr gut gestellt, berücksichtigt unser Verfasser ebenfalls nicht, dagegen alle jene Begriffe: Aseität, Spontaneität, Sufficienz &c. unter dem Titel der absoluten (der reinen Gegensätzlichkeit Gottes und der Welt), welche sämmtlich entweder der Metaphysik oder doch der bloßen Lehre vom Wesen überlassen, oder aber unter wirkliche, lebendige und biblisch-unmittelbare Begriffe von Gott, wie Ewigkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, subsumirt werden sollten. Endlich, so richtig mir die Beziehung der Gerechtigkeit auf den Mißbrauch der Freiheit und auf die Möglichkeit des Bösen zu seyn scheint, so folgt mir doch daraus nicht, daß die gewöhnliche Eintheilung dieses Begriffs so zu mißbilligen sey, wie sie der

Verfasser S. 49 f. in der Note mißbilligt. Denn der gemeinschaftliche Gattungsbegriff, der alle Glieder der Eintheilung umschließt, ist eben die Beziehung der heiligen Liebe auf den Mißbrauch der Freiheit. Die göttliche Freilassung der Wesen ist eine geordnete, die Bestimmung und Offenbarung dieses Geordneten (legislatio) kömmt also der Eigenschaft zu, welche der ungeordneten Freiheit ihr Recht von vorn herein entziehet. Sehr befriedigt finden wir uns durch das Ineinanderseyn der Gnade und Gerechtigkeit, wie es aus der Darstellung des Verfassers hervorleuchtet.

Die göttliche Causalität und Abhängigkeit der Welt wird nicht allein durch wirksame Eigenschaften Gottes, sondern auch durch den Begriff der Werke Gottes ausgedrückt, der Werke, die jenes Verhältniß der Abhängigkeit erst eigentlich vollziehen. Das Werk Gottes ist ebenso wie das Wesen Gottes, das wir dennoch in einer Mannichfaltigkeit von Begriffen auffassen, ein Einiges, und zwar ebenso subjectiv als That und Wirkung ein einiges, wie objectiv als Gewirktes, als Welt, als Universum. Man könnte wohl fragen, ob nicht die Welt selbst, die Kreatur, als so oder so beschaffen, göttlich, gut rc., Inhalt der religiösen Vorstellung sey, und ob die darauf gerichtete Betrachtung eigenthümliche Lehrsätze des christlichen Glaubens erzeuge. Allein das Religiöse der Weltbetrachtung liegt eben lediglich in der Beziehung der Welt nicht auf sich selbst, sondern auf Gott, und insofern ist es genügend von den Werken Gottes im subjectiven Sinne zu lehren. Dadurch aber, daß die Dogmatik denn doch von der Theologie zur Anthropologie führt, wird sie noch in objectiver Weise Kosmologie. Was die Werke Gottes anlangt, so läßt Twesten jedem vorhandenen Begriffe: Schöpfung, Erhaltung, Mitwirkung, Vorsehung, Weltregierung sein volles Recht widerfahren. Die zum Theil ungerechte Kritik und unangemessene Veränderung, die

ihnen von Schleiermacher und de Wette widerfahren war, hat er treffend beseitigt, ohne das Richtige daran zu verkennen. Das Neue und Vorzügliche besteht hier in der Anschließung derselbigen Begriffe an die Eigenschaftslehre, in der Festsetzung ihres Systems und in der Behandlung des concursus oder der Mitwirkung. Die Beziehung der Welt auf die wirkenden Ursachen in der Schöpfung und Erhaltung entspricht den Eigenschaften der Macht, der absoluten, der geordneten Macht und der Allgegenwart; die Beziehung der Welt auf die Endursachen in der Vorsehung und Regierung den Eigenschaften der Weisheit und Liebe. (Das Verhältniß zwischen Allwissenheit und Weisheit, wie es sich der Verfasser denkt, ist uns nicht klar geworden; denn auf der Tafel der Eigenschaften steht die Weisheit voran, sonst die Allwissenheit. Seine ganze Betrachtung darüber führt zu keinem rechten Resultate.) Zwischen der causalen und finalen Betrachtung gibt es aber eine Vermittelung; diese leistet der Begriff der Mitwirkung im Allgemeinen. Und die Vermittelung wird von jeher auch dadurch vollzogen, daß man schon bei der Lehre von der Schöpfung nach dem Zwecke Gottes fragt, worüber der Verfasser sehr befriedigend und vereinigend redet. Nun sollte freilich auch — denn das religiöse Bewußtseyn ist sehr dabei betheiligt — vom Zwecke der Erhaltung oder von der Wahrheit der göttlichen Erhaltung in Bezug auf Tod und Vergehen des Einzelnen die Rede seyn, denn man könnte vielleicht die Erhaltung, ja die Fürsorge selbst von dem Standpunkte der Erscheinung aus ganz leugnen wollen und nur Schöpfung lehren. Was S. 94 und 109. vorkommt, entspricht dem angeregten Bedürfnisse nicht ganz. Referent erinnert sich dabei an die Bemerkung Piscator's in seinen Aphor. doctr. chr., notitia dei creatoris, quae acquiritur ex verbo Dei, aut nuda est aut cum affectu pietatis. Da in der heiligen Schrift zwar nicht buchstäblich gelehrt wird, daß Gott

aus Liebe alle Dinge geschaffen und geordnet habe, wohl aber, daß in demselbigen, durch denselbigen, Alles geschaffen sey und getragen werde mit kräftigem Worte, durch welchen wir Versöhnung haben, so wäre diese höchste Identität der Schöpfung und Erlösung, der Erhaltung und Erlösung, und diese höchste Identität der causalen und finalen, der speculativen und praktischen Begriffe von der Abhängigkeit der Welt auch an diesem Orte mehr hervorzuheben als es von unsern alten Dogmatikern geschehen ist oder bei Gelegenheit dieser Wiederbelebung ihrer Lehren geschieht. Die Summe des christlich Eigenthümlichen der Kosmologie besteht unstreitig hierin, ohne daß es sich, wenn die Trinitätslehre es allein für sich in Anspruch nimmt, recht hervorthun und geltend machen kann. Der Nerv der twesten'schen Lehre über die Werke Gottes liegt in speculativer Hinsicht in dem Gedanken: die Welt ist schlechthin dependent, aber die Dependenz ist in verschiedenen Momenten zu fassen, anders, wenn noch nicht und anders, wenn schon — die Causalität oder eine Causalität des Endlichen mit gesetzt wird; das endliche Seyn und Wirken ist ein wahres und doch schlechthin bedingtes; das Ganze ist theils absolut, theils relativ zu verstehen, in beiderseitiger Hinsicht ist es anders das Einzelne in seinem Verhältnisse zur Causalität Gottes aufzufassen. So oder so bezogen, ist also auch Schöpfung von der Erhaltung und Mitwirkung, Vorsehung von der Regierung zu unterscheiden, und alles wieder Eine Causalität. Die in diesen Lehrstücken so angehäuften und sehr verschiedenartigen cruces dogmaticorum, Anfang der Schöpfung, Freiheit der menschlichen Handlung, Ursachlichkeit des Bösen, Begriff der Strafe, Gesetzmäßigkeit des Wunders, hat Twesten sämmtlich mit der philosophischen Unbefangenheit behandelt, welche auf religiöse Wahrhaftigkeit gegründet ist. Die Geschichte des menschlichen Denkens ist reicher als das letzte System; der

Theolog, der den Inhalt des christlichen Bewußtseyns denkbar zu machen hat, greift, je nachdem es die Natur des Gegenstandes erfordert, ohne das jetzige Philosophiren überhaupt und willkürlich zu ignoriren, weiter in die Reihe der speculativen Lehrgebäude zurück, um die religiöse Wahrheit an einen schon ausgebildeten Gedanken anzuknüpfen, als es etwa nach gewöhnlichen Begriffen von einem eklektischen Verfahren zulässig ist. Muß doch die Philosophie selbst an so mancher Stelle, um wahrhaft fortzuschreiten, erst auf Leibnitz zurückgehen. Wir verstehen also unter jener Unbefangenheit der Wissenschaft, welche auf religiösem Grunde ruhet, nicht sowohl ein zufälliges Auswählen der Standpunkte, als vielmehr ein ebenso freies Hinausgehen über den gewöhnlichen theologischen Standpunkt, der der Wissenschaft noch nicht entspricht, als ein Beharren im Religiösen gegen die Ansprüche des absoluten Begriffs und ein Sichgenügenlassen an der Annäherung zwischen Gedanken und Gegenstand. Wir finden uns zu dieser Bemerkung z. B. dadurch veranlaßt, daß Twesten des Problemes der Freiheit der menschlichen Handlungen wegen entschieden auf die leibnitzische Lehre als eine Hülfsvorstellung zurückgeht; daß er ferner zwar den Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, sofern sich die ältere Theologie zu leicht an ihm genügen läßt, fürs Erste verwirft und die Beziehungen geltend macht, in welchen Gott das Böse wollend und wirkend oder vielmehr mitwirkend gedacht werden kann — als die Möglichkeit, das Mittel, das Werkzeug des Guten — und doch die Betrachtung in denselben bescheidenen Begriff zurückführt, indem er S. 137. gesteht, „daß hiebei etwas übrig bleibt, wobei die Aufgabe, die menschliche That zugleich als göttliche Wirkung zu begreifen, nicht völlig rein gelöst wird", — und „dafür mag auch in der Wissenschaft der Begriff der Zulassung seine Geltung behalten, er bezeichnet gewissermaßen die Grenze des menschlichen

Begreifens, welche uns überall entgegentritt, wo wir das Grundgeheimniß des Daseyns oder der Schöpfung berühren"; — endlich dadurch, daß er es schon S. 135. anerkennt, wie sich hier sowohl, als bei andern Gelegenheiten (z. B. der Trinitätslehre) die Wahrheit nur in zwei sich einander ergänzenden und ineinander übergehenden Standpunkten vollkommen darstellen lasse. Viel Eigenthümliches an Gedanken und Ausführungen hätten wir noch auszuzeichnen — auch eine gewisse Offenbarung der göttlichen Aseität in und an der Welt, die Vertheidigung der creatio mediata, die für den Wunderbegriff so wichtig ist, die Anwendung des Begriffs der Mitwirkung auf das objective und eigentliche Wunder, daß nämlich auch dieses die Empfänglichkeit der Natur für die Wirkungen der höhern Kraft nicht ausschließe und, sowie es an sich Gesetzmäßigkeit habe, die Harmonie des Weltganzen nicht aufhebe.

Sehr bedeutende Verdienste hat sich Twesten um die richtige Fassung und gerechte Beurtheilung des kirchlichen Begriffs der Dreieinigkeit erworben. Er unterscheidet an diesem großen Dogma absichtlicher als sonst die biblische, religiöse und speculative Seite, und weiß schon die Schriftlehre in solchen Bestimmungen und die lebendige Vorstellung des Christen in solchen verschiedenen und wieder verknüpften Momenten zu fassen, daß die kirchliche Lehre, schon ehe sie vorgetragen wird, ihrem Wesen nach als nothwendig erscheint, oder daß die in der Schriftlehre bereits anfangende und wurzelnde Speculation unmittelbare Veranlassungen erhält, sich vorläufig und noch unabhängig von den kirchlichen Formeln zu entwickeln. Der Verfasser trägt hier, nachdem er zuvor bemerkt hat, daß der Gedanke Gottes an sich zu ähnlichen Bestimmungen führe, und daß sich die kirchliche Lehre ohne Berücksichtigung der speculativen, die mit ihr in beständiger Wechselwirkung gestanden, gar nicht verstehen lasse, das Einfachste

und Haltbarste auf neue und eigenthümliche Weise vor, was je Inhalt dieser Speculation geworden ist und hat werden müssen. Es wird dem Kenner der Dogmengeschichte dabei klar, wie es in allen den so verschiedenartigen, bald psychologischen, bald logischen Erklärungen der Trinität, die von Augustinus an bis Melanchthon, Poiret, Lessing u. s. w. versucht worden sind, einen Kern, einen wirklichen einfachen Gehalt gibt, der nicht aufgegeben werden kann und darf, der sich an die biblische Lehre vom Logos und Geist unmittelbar anschließt, und dennoch nur die analogische und ektypische Kenntniß der Dreieinigkeit, keineswegs das absolute Wissen constituirt. Denn jede theistische, nicht pantheistische Philosophie muß den Gegensatz der urbildlichen und abbildlichen Erkenntniß und Selbsterkenntniß Gottes bestehen lassen. Der Verfasser unterscheidet, wie mehr oder minder von jeher geschehen ist, die Offenbarungs- und Wesens-Dreieinigkeit, nur daß gerade von jeher die speculative Lehre (und ebenfalls die kirchliche) entweder die letztere, die ontologische, sich zum ausschließlichen Gegenstande gemacht, oder beide Seiten theils nicht genug gegeneinander, theils nicht genug ineinander gestellt hat. Er untersucht zuerst: wie zwischen dem ens absolutum (necessarium) einerseits und dem Begriffe eines in der Welt geoffenbarten Gottes vermittelt werden könne? Denn weder lasse sich verstehen, wie denn das Mannichfache, Gegensätzliche, Getheilte der endlichen Dinge das schlechthin Eine offenbaren könne, noch biete das Ansichseyn des Absoluten schon einen Grund des endlichen Daseyns dar. Die Vermittelung liegt in dem die Welt umfassenden Gedanken (Verstande) Gottes, der an sich von Gott nicht verschieden, aber doch von Gott ausgehen, zum Worte und so zum Weltprincipe werden muß; in dem göttlichen Verstande, dessen Abbild der unsrige ist, welcher auch, obgleich er, zunächst durch Gegebenes bestimmt und vom Besondern zum Allgemeinen gelangend, das Uni-

versum auf ideelle Weise reproducirt, doch selbst dieses zu thun nicht vermöchte, wenn es nicht einen schöpferischen intellectus gäbe, nach dessen Vorbilde und zu dessen Nachahmung er zu theilen, zu ordnen, zu vereinen vermag. Offenbar aber kann Gott in der Welt nur seyn für ein ihm inne Werdendes. Mit dem nun, was Gott offenbar macht, ist an sich das, was den Geoffenbarten erkennt, noch nicht gesetzt. Die Natur offenbart Gott, aber erkennt ihn nicht. Der Mensch soll ihn erkennen. Gleiches aber wird nur von Gleichem erkannt, nur durch Gott erkennen wir Gott. Gott, Gottes Wort, Geist. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er. Also eine Wesens-Dreieinigkeit wird den Voraussetzungen entsprechen, durch welche wir unsere Gotteserkenntniß überhaupt bedingt fanden. Gott ist selbstbewußter, persönlicher Urgrund aller Dinge. Wie ist er als solches Wesen zu denken? An uns selbst erkennen wir, wie das Bewußtseyn der Ichheit dadurch bedingt ist, daß wir uns gegenständlich werden, eine Vorstellung erzeugen, die wir selbst sind und die doch von dem Vorstellenden als Vorgestelltes verschieden ist. Aber das Bewußtseyn ist auf diese Weise noch nicht vollendet. Wir müssen uns auch in dem vorgestellten Ich erkennen und erfassen; das Subject muß dem Objecte noch einmal entgegentreten, oder das Ich muß sich in einer dritten Potenz als identisch mit der Vorstellung erkennen, und erst das aus sich in sich zurückgekehrte Bewußtseyn macht das Ich zu einem wahrhaft persönlichen, geistigen Wesen, welches nun in gleicher Art Subject von Willensbestimmungen für eine nach Außen gerichtete Thätigkeit werden kann.

Nicht minder wichtig, wie diese Ausführung, ist, was der Verf. schon früher über das Verhältniß des Erlösers zum Schöpfer, Erhalter, Regierer bemerkt hat. Die letztern drei Begriffe enthalten ein ganz anderes Abhängigkeitsverhältniß des Endlichen, als der Begriff des Erlösers. Regierung und Erhaltung können irgendwie auf Schöpfung

zurückgeführt werden, die Erlösung nicht. In der Erlösung bezieht sich die göttliche Causalität wieder auf das ganze Endliche, aber in andrer Art, und doch so, daß die Einheit sich wieder herstellen muß, denn es ist kein andrer Gott, der erlöset, vielmehr muß die Welt so geschaffen und beschaffen seyn, daß sie sich zur Erlösung eignet — und so, daß in der Erlösung selbst wieder Gott als Vater, Sohn und Geist zwar kein ἄλλο καὶ ἄλλο, aber ein ἄλλος καὶ ἄλλος ist. Was die Entwickelung der kirchlichen Theorie anlangt, mögen die Leser vorzüglich darauf Bedacht nehmen, daß der sogenannte concretive Begriff der Person der Begriff des Wesens selbst ist, daß die hypostatischen Unterschiede zwar nicht re, aber auch nicht bloß ratione ratiocinante, sondern ratiocinata stattfinden, daß die Theologie ganz absichtlich den Begriff des Wesens vom Begriffe des Vaters am wenigsten trennt, daß die opera ad extra auch als communia es nicht schlechthin sind, und daß die Momente der opera ad extra den Momenten der opera ad intra vollständig entsprechen. Es folgt dann eine schließliche Beurtheilung, die den wahren — gar nicht überschätzten — Werth der kirchlichen Formel — besonders gegen de Wette — sehr befriedigend ins Licht setzt. Die kirchliche Lehre hat überhaupt nie reine Speculation, viel weniger vollendete, aber auch nicht unmittelbare Bibellehre seyn wollen. Sie ist wesentlich durch vollständige Abwehr aller der einseitigen Vorstellungsweisen, welche das Fundament verletzten, hervorgegangen und hat sich so an speculative Begriffe angeschlossen. Sie ist ein dauerndes, großes Correctiv und Conservatorium der biblischen Lehre und, auf ihr Wesen zurückgeführt, der volleren, tieferen, freieren Erfassung der biblischen keineswegs hinderlich. Der Verf. hat sie in dieser ihrer Dignität gegen die Einwendungen von Schleiermacher und de Wette, welche doch die einzig bedeutenden gewesen sind in neuerer Zeit, vollkommen in Schutz zu nehmen gewußt. Das leuchtet wenigstens

aus diesen Vorlesungen nicht sattsam ein, wie nun dennoch der Verf. das Dogma von der Trinität mit Schleiermacher stellen, nämlich zum Schlußsteine der christlichen Gotteslehre (und christlichen Lehre?) machen will, und er beklagt im Verfolge der de wette'schen Anordnung (und der gewöhnlichen), seinem sonstigen Bemühen um Zusammenhang gleichsam entsagen oder Vieles anticipiren zu müssen, was sich doch hier nicht hinreichend ausführen lasse. Wir verstehen schon eine Dogmatik nicht ganz, welche der Anordnung Schleiermacher's den Vorzug gibt und doch den Inhalt der Lehren von der Dreieinigkeit und von den Engeln wie Twesten denkt und wägt. Es ist wahr, die Trinität scheint der Lehre von Christus vorzugreifen. Aber muß denn nicht auch in dem ganzen Gebiete der christlichen Lehre von Gott das christliche Bewußtseyn und die Voraussetzung Christi schon seyn und wirken? Greift die Lehre von der Vorsehung und Mitwirkung nicht auch der Lehre von der Sünde, deren Ursache und Wirklichkeit vor? Können die Begriffe von göttlicher Weisheit und Gnade, also schon die eigenschaftlichen, ohne Rücksicht auf die Erlösung in Gemäßheit des christlichen Bewußtseyns entwickelt werden? Kurz, es ist Ref., der nicht zweifelt, daß den gelegentlichen Aeußerungen des Verf. über das System gute Gründe unterliegen, nach dem, was vorliegt, noch nicht deutlich, wie es sich in dieser Beziehung zu dem, was er das herkömmliche nennt, verhalte. Die alte scholastische Lehre von der Uneigentlichkeit und Negativität der Zahl in der Trinitätslehre würde Ref. höher anschlagen, als es der Verf. in Gemeinschaft mit den evang. Theologen zu thun geneigt ist. Auf dem Punkte, wo es sich um die Verbesserungsfähigkeit und wirkliche Vervollkommnung der kirchlichen Formeln aus Quellen der Schriftvorstellung handelt, würde anzuerkennen seyn, wie es sich mit „Sohn" und „Logos" verschieden, also auch mit „ewiger Zeugung und Ausgang" eigenthümlich verhalte, und daß es fehlerhaft oder wenig-

stens unvollkommen sey, die biblischen Trilogien, Gott, Herr, Geist; Gott, Wort, Geist; Vater, Herr, Geist, bei Ausbildung der Begriffe von den hypostatischen Charakteren gar nicht zu berücksichtigen. Aber dergleichen, wenn auch Andeutungen dahin zielen, geht über die Grenzen hinaus, welche sich der Verf. einmal gezogen hat.

Leider verbietet es uns Raum und Zeit, in die vortrefflichen kritischen und apologetischen Leistungen näher einzugehen, die der Angelologie gewidmet sind. Die einschränkende Kritik des kirchlich-theologischen Systems, welches dem Verf. vorliegt, schreitet hier, wo die orthodoxen Theologen sich selbst mehr als sonst einer den andern beschränken, und aus noch mehrern begreiflichen Gründen weiter vor; desto augenscheinlicher läßt sich eben hier der biblische Supernaturalist in dem Verfasser aufs Bestimmteste erkennen, der die Selbständigkeit und Absichtlichkeit, mit welcher Christus und die Apostel die Vorstellung von den Engeln objectiviren, sich durch Schleiermacher so wenig, als durch Geringere verdunkeln läßt. Der Verf. gesteht das ganz andere Verhältniß dieser Lehren zum christlichen Bewußtseyn zu, behauptet aber mit Recht gegen de Wette, daß eine Vorstellung, die, wenn sie jenes Bewußtseyn zwar ebenso wenig begründe, als störe, es doch beleben und bereichern könne, nun eben darum nicht gleichgültig oder überflüssig heißen könne. Sehr bedeutend sind hier die Ausführungen, welche darauf bestehen, daß die Wirksamkeit der Engel die Wirkung einer endlichen Ursache sey, also der Entgegenwirkung andrer dergleichen Ursachen unterliege, in die Sinnenwelt eingetreten, zugleich in die Reihe der in derselben wirksamen Ursachen eintrete, und weder die Kräfte der Natur, noch die Macht der Freiheit schlechthin aufhebe. Die Vorstellung vom Teufel ist gewissermaßen noch wichtiger für die Auffassung der heiligen Schrift und für das Bewußtseyn, als die Vorstellung von den guten Engeln. Denn sie hängt mit der Anerkennung

des Bösen als der selbstsüchtigen, gottwidrigen Willensmacht aufs genaueste zusammen, eines Bösen, welches nicht die bloße Sinnlichkeit oder Endlichkeit des Willens oder die bloße Vorstufe des Guten constituirt. Obgleich der Verf. Niemanden wegen der ihm mangelnden Ueberzeugung von der Existenz des Teufels Unchristenthum zurechnen wird, da dieß auch der Schrift selbst entgegen wäre, so behauptet er doch nicht allein die widerspruchsfreie Denkbarkeit der Lehre nach allen Seiten hin, sondern auch mit der gänzlichen Unschädlichkeit, die sie an sich und biblisch gefaßt haben, auch den großen praktischen Werth, der ihr zugestanden werden müsse; und wirklich läßt sich ohne sie und außer ihr kein kräftiges Mittel denken, welches hinreichte, theils den bei allen tiefer fühlenden Gemüthern aufkommenden Neigungen zum Dualismus oder Pantheismus, theils den leichtfertigen Ansichten von der Zufälligkeit und Menschlichkeit des Bösen vorzubeugen. Wie diejenigen, die doch zur vollkommenen Verherrlichung der göttlichen Güte und Macht die göttliche Zulassung und Veranlassung des Bösen postuliren und den Sündenfall insofern als nothwendig setzen, nicht folgerichtiger Weise auch das Daseyn und Wirken des Teufels als nothwendig setzen wollen, läßt sich nur dann begreifen, wenn sie die andere Nothwendigkeit, die damit verwandt zu seyn scheint, scheuen, nämlich daß die Macht der heiligen und weisen Liebe sich auch am Teufel erlösend erweise. Der Verf. hat sich auf die teleologische Schwierigkeit nicht eingelassen; dieß, und daß noch nicht hinreichend klar geworden ist, wie der Begriff des intelligibeln Wesen auf den Engel überhaupt anwendbar sey, wäre das Einzige, was Ref. noch vermissen könnte.

Nitzsch.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Abhandlungen.



1.

Ueber die Data zur Chronologie des Lebens Jesu in dem Evangelium des Johannes.

Von

Bernhard Jacobi,
Oberpfarrer zu Petershagen bei Minden.

I. Vorbemerkungen.

Durch die strauß'sche Schrift über das Leben Jesu zu selbständigen Untersuchungen über den historischen Charakter unserer kanonischen Evangelien getrieben, wendete ich mich auf zufällige besondere Veranlassung bald der Frage nach der chronologischen Bestimmbarkeit der einzelnen Begebenheiten in dem öffentlichen Leben des Erlösers zu. Bei der Beschaffenheit der genannten Quellenschriften ist es eingestandener Maßen eine höchst schwierige Aufgabe, hierüber auch nur bis auf einen gewissen Grad ins Klare zu kommen, und eigentlich eine solche, deren völlig genügende Lösung von vorne herein scheint aufgegeben werden zu müssen. Der Versuch, die Aufeinanderfolge der in den Evangelien erzählten Begebenheiten der Zeit nach zu bestimmen, ist, seitdem man sich überhaupt wissenschaftlich mit den Evangelien beschäftigt hat, und auch in populären Schriften, unzählig oft

angestellt worden. Aber jeder erneuerte Versuch scheiterte immer wieder, theils an der Unvollständigkeit und an der Ungenauigkeit der chronologischen Angaben in sämmtlichen Evangelien, theils an den Widersprüchen, in welchen in dieser Beziehung die sogenannten synoptischen Evangelien sowohl untereinander, als mit dem johanneischen Berichte stehen. Beschränkt man die Untersuchung vorläufig auf den Erzählungskreis der Synoptiker, so beginnen die Widersprüche in der Zeitangabe gleich hinter der Tauf- und Versuchungsgeschichte und haben bei der Ankunft Jesu zu Jerusalem noch kein Ende. Ist man aber hier wenigstens zu einigen, wenn auch nur halb sichern Resultaten gelangt (wie denn eine anhaltendere, tiefer eindringende Beschäftigung mit der Sache zwar auf der einen Seite erst die Menge und die volle Bedeutung der Schwierigkeiten, auf der anderen Seite aber auch viele allgemeine und besondere Gesichtspunkte entdecken läßt, von denen aus die Beseitigung nicht weniger derselben möglich wird) und versucht nun die Erzählung des vierten Evangelisten mit denselben in Uebereinstimmung zu bringen, so kann das bei den zahllosen und sehr bedeutenden Widersprüchen, die sich da offenbaren, nur so geschehen, daß man entweder das Zeugniß des Johannes dem meist gegen ihn vereinten der Synoptiker oder das Zeugniß der Synoptiker dem des Johannes unterordnet. So vielfach es nun auch in älterer und in neuerer Zeit versucht worden ist, auf dem einen oder dem anderen dieser Wege die Widersprüche zu beseitigen und den einzelnen Erzählungen nach Maßgabe der beiderseitigen Zeitangaben und unter Berücksichtigung der für ihre Aufeinanderfolge sprechenden inneren Gründe ihren Ort anzuweisen, und so dankbar namentlich Dasjenige anzuerkennen ist, was die seitherigen Bearbeiter des Lebens Jesu hierin geleistet haben, so scheint mir dabei doch Ein Weg noch niemals mit völliger Consequenz verfolgt worden zu seyn. Man hat nämlich bisher diese

Versuche zu sehr im Einzelnen angestellt, d. h. man hat in den einzelnen Fällen die Zeitangaben des Johannes und die der Synoptiker gegen einander gehalten und durch Abwägung des Für und Wider, bald mit stärkerer, bald mit geringerer Hervorhebung des Ansehns, welches den widersprechenden Zeugnissen der Berichterstatter, sey es im Ganzen oder in dem vorliegenden einzelnen Falle, zuerkannt wurde, das Wahrscheinliche herauszubringen gesucht. An einem festen Princip aber hat es hierbei noch immer gefehlt; oder hatte man auch ein solches, so machte man es doch nicht als unumstößliches Princip mit völliger Rücksichtslosigkeit geltend. Und dieß ist der Fall nicht nur in den fortlaufenden Commentaren über die Evangelien, wie denn die gewöhnliche exegetische Verfahrungsweise eine andere, als gelegentliche und fragmentarische Erledigung der hier streitigen Fragen kaum zuläßt; sondern auch in den bisherigen Darstellungen des Lebens Jesu in seinem Zusammenhange. Gegenwärtig aber ist die Sache auf einen solchen Punkt gediehen, daß wenigstens versuchsweise ein anderes Verfahren scheint eingeschlagen werden zu müssen, um zum Ziele zu kommen. Ist man nämlich mit seinen Forschungen über die Beschaffenheit und den historischen Werth der vier evangelischen Berichte zu dem Resultate gelangt, daß das Evangelium des Johannes die einzige authentische, durchaus glaubwürdige, zwar sehr unvollständige, aber doch in sich vollkommen zusammenhängende und in allen einzelnen Theilen genaue Darstellung des Lebens Christi ist, die wir besitzen, während die synoptischen Evangelien uns nur die in schriftlicher Darstellung fixirte mündliche Evangelien-Tradition geben, wie sie durch die bei der Abfassung freilich überwiegend in den Hintergrund zurücktretende und von dem einmal vorhandenen Stoff fast ganz beherrschte Persönlichkeit der drei Sammler einiger Maßen individuell ausgeprägt worden ist, so müssen bei den unleugbaren Widersprüchen

zwischen der johanneischen Darstellung und der der Synoptiker alle streitigen Fragen, die sich auf die chronologische Anordnung der erzählten Begebenheiten beziehen, nothwendig zu Gunsten des allein authentischen und historisch genauen Berichterstatters Johannes beantwortet werden. Diesen Grundsatz nun für den ganzen Umfang, für die Gesammtmasse unserer evangelischen Nachrichten in Anwendung zu bringen, das heißt also: den Werth und die Geltung sämmtlicher in den synoptischen Evangelien vorkommenden Zeitangaben im Verhältnisse zu der Chronologie des Johannes zu bestimmen und einen Versuch zu machen, mit Zugrundelegung der johanneischen Zeitangaben und sorgfältiger, erschöpfender Benutzung aller von den Synoptikern mehr oder weniger genau und mehr oder weniger ausdrücklich zum Behufe der chronologischen Anordnung ihres Stoffes gegebenen Data, eine Darstellung der Begebenheiten im Leben Jesu der Zeitfolge nach zu geben, das ist eine Aufgabe, die bei der unendlichen Verwickelung der Sache und bei der vielfachen Abhängigkeit der Untersuchung von den Resultaten der Exegese eine vieljährige Beschäftigung mit dem Gegenstande, vielleicht ein ganzes Menschenleben erfordert. — Was ich nun von dieser Arbeit hier vorläufig dem theologischen Publicum vorzulegen wage, ist nur ein ganz kleiner Anfang, eigentlich nur eine vorgängige Untersuchung. Nicht die über die Authentie und die im engsten Sinne historische Dignität des johanneischen Evangeliums. Diese Frage nämlich ist eine Frage ganz für sich, die ich hier als zu Gunsten der genannten Schrift bereits beantwortet voraussetze; nicht als sey es meine Meinung, daß die Acten darüber schon geschlossen seyen; aber weil ich glaube, daß der neueste bedeutende, die Stärke aller früheren Angriffe in sich vereinigende Angriff von Strauß auf dieß Evangelium theils schon im Voraus durch die mit anerkannter Meisterschaft von Lücke in seinem Com-

mentare geführte Untersuchung, theils durch die besonders in diesem Punkte vortreffliche Gegenschrift von Tholuck und durch dasjenige, was zumal auch Neander im Leben Jesu hin und wieder hierüber Wichtiges und zum großen Theile Neues gesagt hat, abgeschlagen sey. Sondern, jenes vorausgesetzt, scheint es mir hier fürs Erste darauf anzukommen, mit Sorgfalt und vollständig zu ermitteln, welche mehr oder weniger sichere Resultate sich aus dem johanneischen Evangelium allein für die Chronologie des Lebens Jesu gewinnen lassen. Dieß ist hier versuchsweise von mir geschehen. Steht solches einmal fest, so wird dann erst weiter nach dem oben aufgestellten Kanon mit den Zeitangaben der übrigen Evangelisten zu verfahren seyn. Diese bleiben hier also vorläufig ganz unberücksichtigt, und ich glaube mich in dieser Beziehung auch völlig unbefangen erhalten zu haben und, den johanneischen Bericht ganz allein ins Auge fassend, mich weder durch eine günstige noch durch eine ungünstige Meinung von den mit dem Johannes übereinstimmenden oder nicht übereinstimmenden Zeitangaben der Synoptiker für die eine oder die andere Auslegung und Ansicht haben bestimmen zu lassen. Ob und wann ich den eingeschlagenen, vorstehend angedeuteten Weg weiter werde verfolgen können, hängt nicht allein von der mir sehr spärlich zugemessenen Muße für gelehrte Beschäftigung ab, sondern vorzüglich auch von der Aufnahme, welche vorliegender Anfang bei unbefangenen und in der Hauptsache einstimmigen Beurtheilern finden wird. Für diese bevorworte ich zum Ueberflusse, daß in nachfolgenden Untersuchungen natürlich viele theils schon längst anerkannte, theils erst kürzlich durch die einschlägigen Forschungen von Lücke, Bleek, Hase, Neander u. A. festgestellte Resultate der Auslegung aufgenommen werden mußten. Das Neue sollte und konnte hier weniger in dem Einzelnen als in der Zusammenfassung des Einzelnen zu dem beabsichtigten

Gesammtergebnisse für die Chronologie des johanneischen Berichtes bestehen. Was aber insbesondere das Werk von Neander über das Leben Jesu betrifft, so muß ich bemerken, daß bei der Erscheinung desselben diese Abhandlung bereits vollständig ausgearbeitet war und ich dieß Buch also nur noch nachträglich, meist in Anmerkungen, habe berücksichtigen können. Wenn ich mich da nun hin und wieder zur Einlegung entschiedenen Widerspruches gegen Neander veranlaßt gefunden habe, so darf daraus keineswegs etwa auf eine durchgängige Abweichung von der Chronologie des neander'schen Lebens Jesu geschlossen werden. Vielmehr finde ich mich, wie der Kundige gewahr werden wird, in sehr wesentlichen Punkten mit ihm einstimmig, und berufe mich übrigens für meine große Achtung vor diesem hier meist nur bestrittenen neuesten Werke des berühmten Theologen noch ausdrücklich auf meine Anzeige desselben im Kirchenfreunde (Februarheft 1838. Nr. 15 u. 16).

II. Chronologischer Verlauf des Lebens Jesu nach Johannes.

Johannes läßt Jesum zuerst Kap. 1, 29. an den jenseitigen Ufern des Jordan, also in Peräa, erscheinen, in der V. 28. näher bezeichneten Gegend, wo der Täufer die Gesandtschaft des Synedriums (Kap. 1, 19 ff.) empfangen hatte. Wie lange vor dem Tage, an welchem der Täufer zum ersten Male auf Jesum als auf das Lamm Gottes hinwies (V. 29), Jesus sich schon daselbst aufgehalten hatte, erhellt nicht. Jedenfalls aber war die Taufe Jesu, bei welcher die von dem Täufer bei Gelegenheit jener ersten Hinweisung auf Jesum erwähnte Begebenheit (V. 33) vorgefallen war, schon vorhergegangen. Nimmt man mit Olshausen an, daß Jesus noch nicht getauft war, als Johannes die Gesandtschaft des Synedriums

empfing, so muß man, da der Täufer schon am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον, V. 29) der bei der Taufe vorgefallenen für ihn so bedeutsamen Begebenheit erwähnt, die Taufe auf den Abend des Tages, an welchem die Gesandtschaft da gewesen war, oder auf den Morgen des Tages, an welchem Johannes zuerst auf Jesum hinwies, verlegen; und dann braucht der Aufenthalt Jesu in dieser Gegend vor dem V. 29. bezeichneten Tage nur ein sehr kurzer gewesen zu seyn. Nimmt man aber mit Bleek (Stud. und Krit. 1833. II. S. 425 ff.) und Lücke (in der zweiten Ausgabe des Commentars) an, daß Johannes Jesum schon getauft hatte, als er zu den Abgesandten von Jerusalem sagte: μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, V. 26. [1]), ja daß schon einige Zeit zwischen der Taufe Jesu und dem Tage verflossen war, an welchem der Täufer, zum ersten Male auf ihn hinweisend, die bei der Taufe ihm — dem Täufer — gewordene Erscheinung — vermuthlich seinen Schülern — erzählte [2]), so bleibt ein unbestimmter längerer Zeitraum, während dessen wir uns Jesum entweder beständig in der V. 28. bezeichneten Gegend zu denken haben, oder (was wahrscheinlicher ist, da in diesem Falle

1) Das ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε schließt als nothwendigen Gegensatz ein ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν in sich, da der Täufer, wenn er damals noch nicht gewußt hätte, wer der Messias sey und daß Jesus es sey, wohl gesagt haben müßte: ὃν ἡμεῖς οὐκ (οὔπω) οἴδαμεν. Da er nun nachher V. 31. des nämlichen Ausdruckes (οὐκ ᾔδειν αὐτόν) sich bedient, um zu sagen, daß er vor der Begebenheit bei der Taufe Jesu diesen nicht als Messias gekannt habe, so sind wir genöthigt, anzunehmen, daß Johannes Jesum bereits getauft und erkannt hatte, ehe die Gesandtschaft von Jerusalem kam.

2) Den Eindruck, daß seit der Taufe Jesu schon eine längere Zeit verflossen war, als der Täufer ihn V. 29. als das Lamm Gottes bezeichnete, machen bei unbefangenem Lesen die Worte V. 32. 33, die gar nicht so klingen, wie wenn der Erzählende dieß Gesicht erst am vorigen oder gar am nämlichen Tage gehabt hätte.

der Täufer wohl schon früher Veranlassung gehabt haben würde, seine Schüler dem von ihm bei der Taufe erkannten Messias zuzuführen) annehmen müssen, er habe sich, nachdem er getauft worden, für einige Zeit von da entfernt und sey nun (V. 29) wieder dahin zurückgekehrt.

Es folgt nun mit scheinbar genauer, aber doch nicht ganz unzweideutiger Bezeichnung der Tage (V. 35. *τῇ ἐπαύριον*, V. 44. *τῇ ἐπαύριον*) die Erzählung, wie Jesus unter den Schülern des Täufers (denn das scheint wenigstens auch Simon gewesen zu seyn, da er sich mit seinem Bruder Andreas hier aufhielt; zweifelhaft bleibt es von Philippus und Nathanael) seine ersten Jünger findet. Gewiß ist, daß am Tage nach dem ersten Zeugnisse: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* (V. 29) Andreas und ein zweiter Johannisjünger, vermuthlich der Evangelist Johannes, in der zehnten Tagesstunde, d. h. ohne Zweifel gegen Abend, Jesu nachfolgen und von ihm eingeladen in seiner *μονῇ* (*ποῦ μένεις*; V. 39) den Rest des Tages mit ihm zubringen; zweifelhaft aber, ob noch am nämlichen Abende, also spät, Andreas seinen Bruder Simon findet und Jesu zuführt. Geschah dieß, wie man annehmen muß, da der Ausdruck V. 40. *παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην* von demselben Tage eigentlich kein Stück mehr übrig läßt, erst am folgenden Tage, so ist das *τῇ ἐπαύριον*, durch welches V. 44. das Zusammentreffen mit Philippus eingeleitet wird, von dem Tage nach der Zusammenkunft mit Simon zu verstehen und fand also zwei Tage nach dem V. 35 bis 41. Erzählten statt. Ward aber Simon noch an dem nämlichen Abende, an welchem Andreas und der andere Jünger Jesum spät verlassen hatten, aufgefunden und zu Jesu gebracht, so erfolgte die Berufung des Philippus nur einen Tag später. Ob auch an diesem selbigen Tage die Begebenheit mit Nathanael (V. 46—52) vorfiel, läßt die lose Anknüpfung von V. 46. an das Vorhergehende nicht deutlich erkennen. Doch ist es mir nicht unwahrscheinlich,

da die Beobachtung des Nathanael unter dem Feigenbaume (V. 49) nicht wie eine Reisebegebenheit aussieht, sondern sich mehr für den doch noch ruhigeren Tag eignet, an welchem Jesus sich (V. 44) zum Aufbruche aus dieser Gegend nach Galiläa anschickt (*ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) [3]). — So umfaßt also die Erzählung unsers Evangelisten von V. 19. bis V. 52. einen Zeitraum von entweder vier oder fünf Tagen.

Ein Motiv zu der Kap. 1, 44. eingeleiteten Reise des Herrn nach Galiläa wird von unserm Evangelisten nicht angegeben; seine Erzählung daselbst lautet so, als verstehe sich diese Reise gewissermaßen von selbst. Wir finden Jesum Kap. 2, 2 ff. auf einer Hochzeit zu Kana in Galiläa, ohne daß es (vgl. V. 12) den Anschein gewinnt, als sey diese Hochzeit Veranlassung zur Reise nach Galiläa gewesen, wenn auch der Tag des Aufbruchs aus der Gegend von Bethanien in Peräa (Kap. 1, 28) vielleicht durch dieselbe bestimmt wurde [4]). Die Hochzeit fand nach

---

3) Einen unbestimmten größeren Zeitraum zu setzen zwischen V. 44. und V. 46, in welchen ein schon längerer Aufenthalt Jesu in Galiläa, etwa in Kapernaum, fiele, von wo aus dann am dritten Tage nach der dort geschehenen Berufung Nathanael's die Reise nach Kana gemacht worden sey, wie Bleek (a. a. O. S. 428) und Neander (Leben Jesu, S. 248) anzunehmen geneigt sind, scheint mir nicht mit der in diesen Anfängen der johanneischen Erzählung herrschenden Genauigkeit in Angabe der Zeit- und Ortsverhältnisse zu stimmen.

4) Dieses nämlich in dem Falle, wenn das *ἐκλήθη* (V. 2) plusquamperfectisch zu fassen ist, so daß die Einladung zur Hochzeit bereits früher stattgefunden hatte. Aber es könnte die Einladung dann doch immer nur der Person des Erlösers gegolten haben, da seine Jünger (V. 2) ja erst wenige Tage vor der Ankunft in Kana ihm zugegangen waren. Diese wenigstens konnten also doch erst bei der Ankunft in Kana zur Hochzeit geladen werden, woraus auch, da die Gesellschaft durch sie einen unvermutheten starken Zuwachs (mit Hinzurechnung Jesu selbst sechs Personen) bekam, der eintretende Mangel an Wein (*ὑστε-*

Land, also Judäa (welche Gegend desselben, bleibt unbestimmt) zu seinem Aufenthalte (ἐκεῖ διέτριβε μετ' αὐτῶν). An die kurze Notiz, daß Jesus daselbst auch getauft habe (καὶ ἐβάπτιζεν), schließt sich V. 23. die Nachricht, auch Johannes habe damals noch getauft, und zwar zu Aenon bei Salim, und habe noch Zulauf gefunden. Diese Nachricht gewinnt durch den eingeschobenen Satz, Johannes sey damals noch nicht ins Gefängniß geworfen gewesen (V. 24), den Schein absichtlicher Berichtigung eines etwa verbreiteten chronologischen Irrthums, sofern der Evangelist dadurch feststellen zu wollen scheint, daß Jesus und Johannes noch gleichzeitig, nebeneinander, Jünger gemacht und getauft haben. Für die chronologischen Bestimmungen innerhalb unsers Evangeliums hat indessen diese Bemerkung, da die Gefangennehmung des Täufers weiterhin nicht erwähnt wird, keinen Werth. Auch dient hier die ganze Notiz nur zu einem Anknüpfungspunkte, um von der ζήτησις zu berichten, die sich über das Verhältniß der Johannistaufe zu der Taufe Jesu zwischen den Anhängern der einen und der andern erhob (V. 25. 26), und das Zeugniß einzurücken, welches der Täufer bei dieser Gelegenheit von Jesu und seinem Verhältnisse zu ihm schließlich ablegte (V. 27 ff.), woran der Evangelist von V. 31. an weitere, verwandte Expositionen zu knüpfen scheint.

Ueber die Dauer des Aufenthalts Jesu im jüdischen Lande fehlt es wieder an bestimmter Angabe. Kap. 4, 1—3. gibt der Evangelist freilich den Grund an, der Jesum bestimmt habe, wieder nach Galiläa zurückzukehren; es sey nämlich die Aufmerksamkeit der Pharisäer (ohne Zweifel soll dadurch die herrschende Partei im Synedrium zu Jerusalem bezeichnet werden) auf die bedeutende Zunahme seines Anhangs, der an Zahl den des Täufers übertroffen habe, gelenkt worden; und dieß habe Jesus in Erfahrung gebracht. Ohne Zweifel also, um dieser Aufmerksamkeit der Pharisäer und deren möglichen oder

wahrscheinlichen Folgen zu entgehen, verläßt Jesus die Gegend des Landes, wo — in der Nähe von Jerusalem — die Partei der Pharisäer am zahlreichsten und am mächtigsten und er am nächsten von ihnen beobachtet war, und wendet sich wieder (ἀπῆλθε πάλιν, V. 3) nach Galiläa. Der Zeitpunkt dieser Reise aber würde bei der sonstigen gänzlichen Unbestimmbarkeit der Dauer seines Aufenthalts in Jerusalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und im jüdischen Lande (K. 3, 22. bis K. 4, 3) für uns völlig im Dunkeln liegen, wenn nicht eine gewissermaßen zufällige Notiz uns zu Hülfe käme und auf das chronologische Verhältniß dieser Begebenheiten ein sehr willkommenes und hinlänglich sicheres Licht würfe; ich meine die Angabe K. 4, 35.

Jesus nämlich wählt den geradesten Weg von Judäa nach Galiläa, der ihn durch Samarien führte [5]). Unterwegs hatte er am Jakobsbrunnen, während die ihn begleitenden Jünger aus der nahen Stadt Sychar Speise holten, die Unterredung mit dem samaritischen Weibe (K. 4, 5—26). Als die Jünger zu ihm zurückkehren, läuft das Weib, welches den Messias in Jesu erkannt hat, in die Stadt, den erschienenen Messias dort zu verkündigen (V. 27—29). Unterdessen in frohem Nachsinnen über den gesegneten Erfolg seines Gesprächs mit dem samaritischen Weibe und über die sich an diesen Erfolg weiter knüpfende Hoffnung von der Wirksamkeit seines Wortes verloren, verschmäht Jesus die von den Jüngern ihm dargebotene Speise; und auf ihr Befragen deßhalb, nachdem er schon geäußert, er habe eine Speise, welche sie nicht kennten oder von der sie nicht wüßten (denn beides liegt in dem amphibolischen Ausdrucke ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε),

---

5) In diesem Sinne ist es wohl zu nehmen, wenn Johannes (Kap. 4, 4) sagt: ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. Er wählte den kürzesten Weg und dieser führte ihn durch Samarien.

nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens, die Vollendung des ihm von Gott aufgetragenen Werkes, fährt er V. 35. fort: Sind nicht jetzt noch vier Monate bis zur Erndte? (οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;) doch hebt die Augen auf, sehet auf die Felder, sie sind schon weiß (reif) zur Erndte; die Erndte ist schon jetzt da! — Vermuthlich erblickte Jesus in demselben Augenblicke (denn die Jünger haben ohne Zweifel, ihn seinem Nachsinnen überlassend, erst eine längere Zeit gewartet, bevor sie ihn zum Essen ermunterten) schon den Zug der durch das Weib zu ihm hinausgelockten Samariter, der sich aus der Stadt durch die Felder gegen den Brunnen hinbewegte, und lenkte die Augen der Jünger mit dem nämlichen Fingerzeig auf die eben keimende Saat und auf den herannahenden, durch die noch niedrige Feldfrucht nicht verdeckten Zug, darauf anspielend, daß das Hinausströmen der Samariter zu ihm bereits die Frucht der in dem Gespräche mit dem Weibe von ihm ausgestreuten Saat, schon jetzt also Erndtezeit für ihn sey. Die ganze Scene würde ungemein an Wahrheit und Anschaulichkeit verlieren, wenn man annehmen wollte, Jesus habe V. 35. nicht wirklich auf junge, noch vier Monate zur Reife bedürfende Saat hingewiesen [6]), während sie ebensoviel an Reiz und

6) Man könnte nämlich meinen, die Worte: ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται, seyen sprüchwörtliche oder vulgäre Redeweise gewesen, wie eine solche sich in dem einleitenden οὐχ ὑμεῖς λέγετε (vgl. das λέγετε Matth. 16, 2) zu verrathen scheint, und der Sinn wäre: Sind nicht — bekanntlich — zwischen Aussaat und Erndte immer vier Monate? — Dann wäre es freilich nicht nöthig anzunehmen, daß Jesus und die Jünger damals junge Saat gerade vor Augen hatten; die gleichnißartige Rede konnte, wenn sie sprüchwörtlich war, zu jeder Jahreszeit und an jedem Orte gesprochen werden, und ein Schluß auf die eben vorhandene Jahreszeit wäre dann gar nicht daraus zu machen. Allein einmal läge in dem so gefaßten Sprüchworte keine volle Wahrheit, da doch zwischen der Aussaat und der

Lebendigkeit gewinnt, wenn dieß, wie mir deßhalb nicht zweifelhaft ist, der Fall war.

Dadurch erlangt man nun für diese Reise Jesu einen chronologischen Anhalt. Freilich läßt sich eben nur sagen, sie habe zur Saatzeit oder vielmehr bald nach derselben stattgefunden; und da diese, im November beginnend, für die verschiedenen Feldfrüchte mehrere Monate lang dauerte, so würde zunächst nur das feststehen, daß Jesus im Spätherbste oder in den letzten Monaten unseres Jahres die Reise durch Samarien nach Galiläa gemacht habe. Dadurch bestimmt sich zugleich einigermaßen der Zeitraum, der zwischen seiner Abreise aus Galiläa (K. 2, 13) und seiner nunmehrigen Rückkehr dahin verflossen war. Aufs Osterfest reisete er damals nach Jerusalem; im Spätherbste treffen wir ihn in Samaria auf dem Rückwege nach Galiläa. In die Zwischenzeit fällt der Aufenthalt in Jerusalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und der im jüdischen Lande

---

Erndte nicht vier, sondern fünf bis sechs Monate vergingen; denn die Saatzeit begann (s. Raumer's Palästina, S. 70 f.) gleich nach dem zu Ende Octobers, Anfang Novembers fallenden Frühregen, und die Erndte erst nach dem im März oder April fallenden Spätregen, so daß die vier Monate sich nur durch Künstelei herausbringen lassen, wenigstens sehr in Pausch und Bogen genommen seyn müßten. Sodann aber lauten, mit Matth. 16, 2. verglichen, die Worte hier eigentlich gar nicht wie ein Sprüchwort oder wie eine sprüchwörtliche Redeweise; es müßte doch der Deutlichkeit wegen heißen: *οὐχ ὑμεῖς λέγετε, σπόρου ἐσπαρμένου* (*σπορητοῦ γενομένου* oder *γεγενημένου*), *ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;* Endlich war die ganze Localität an jenem Brunnen zu einladend, die Rede an ein in der Natur gerade wirklich vorhandenes Bild anzuknüpfen, und Jesus immer zu geneigt und gewohnt, das sinnlich Gegenwärtige für die Einkleidung tieferen geistlichen Sinnes zu benutzen, als daß es uns nicht natürlich seyn sollte, durch die Annahme, junge Saat habe ihm und den Jüngern gerade vor Augen gelegen, seiner Rede auch hier die eigenthümliche Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu vindiciren, welche bei allen Evangelisten den vorherrschenden Charakter derselben bildet.

(K. 3, 22. bis K. 4, 3); ein Zeitraum von etwa acht Monaten und etwas darüber, der den ganzen Sommer und Herbst umschließt. Wieviel von diesem nichtgaliläischen Aufenthalte auf Jerusalem und wieviel auf das jüdische Land zu rechnen sey, darüber läßt sich nichts bestimmen, bei der Unbestimmtheit des *μετὰ ταῦτα* (K. 3, 22) und dem gänzlichen Mangel an anderen Fingerzeigen. Und über den Zeitpunkt der Abreise aus Judäa kann man nur soviel mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß, wenn Jesus vielleicht im Herbste, etwa nach der Rückkehr einiger seiner Jünger oder Anhänger von dem Laubhüttenfeste zu Jerusalem, wo sie dergleichen leicht hören konnten, von der feindseligen Aufmerksamkeit der Pharisäer auf ihn unterrichtet wurde (K. 4, 1), er das Ende des Frühregens noch werde abgewartet haben, bevor er die Rückreise nach Galiläa antrat. Und so mochte es vielleicht gegen Ende Novembers seyn und eben die junge Saat keimen, als Jesus am Jakobsbrunnen das Gespräch mit der Samariterin hatte.

Zwei Tage blieb Jesus in Sychar (K. 4, 40); dann reisete er vollends nach Galiläa (V. 43). Von seinem dießmaligen galiläischen Aufenthalte erzählt Johannes zwar nur das, was die wenigen Verse von K. 4, 45. (*ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) bis K. 4, 54. umfassen. Aber weder daraus, noch aus dem (vielmehr wie K. 3, 22. ganz unbestimmten) *μετὰ ταῦτα*, wodurch K. 5, 1. der folgende Abschnitt mit diesem verbunden ist, läßt sich auf eine sehr kurze Dauer dieses Aufenthaltes schließen. Da es dem Evangelisten Johannes keineswegs um eine vollständige Lebensgeschichte Jesu, um Mittheilung alles dessen, was er aus dem öffentlichen Leben seines Meisters wußte, zu thun ist, sondern er davon nur dasjenige mittheilt, wodurch er den historisch-apologetischen Zweck seines Buches zu erreichen glaubt, so finden sich in der johanneischen Darstellung sehr bedeutende Lücken, und lange Zeiträume

werden zuweilen nur mit wenigen Worten angedeutet. Hätten wir auch K. 5, 1. nicht eine Zeitbestimmung, die uns auf eine längere Dauer dieses galiläischen Aufenthaltes schließen läßt, so würde schon der von dem Evangelisten K. 4, 45. hervorgehobene Umstand, daß Jesus bei den Galiläern gute Aufnahme fand, vermuthen lassen, er werde diese Gegend so bald nicht wieder verlassen haben; umso mehr, als er doch wenigstens einige Zeit mußte verstreichen lassen, bis die Aufmerksamkeit der Pharisäer auf sein zunehmendes Ansehn (4, 1) sich wieder etwas gelegt hatte. Denn um von ihnen vorläufig vergessen zu werden oder um ihren sich etwa vorbereitenden Nachstellungen zu entgehen, hatte er ja Judäa verlassen (K. 4, 1—3). — Johannes erzählt von diesem galiläischen Aufenthalte nichts, als das Wunder, welches Jesus an dem kranken Sohne des sogenannten Königischen zu Kapernaum verrichtete, während er sich zu Kana, vermuthlich in dem Hause jener Hochzeitfeier (K. 2, 1 ff.) befand. Daraus, daß der Evangelist unmittelbar nach der V. 45. erwähnten Ankunft Jesu in Galiläa fortfährt: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ*, läßt sich in Verbindung mit den Worten V. 54, Jesus habe dieses Wunder gethan, *ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, mit ziemlicher Bestimmtheit schließen, daß er gleich von Sychar in Samarien nach Kana gegangen sey, was auch bei der nach K. 2, 1. bestehenden freundschaftlichen (vielleicht verwandtschaftlichen) Verbindung zwischen seiner und jener Familie gar nicht unwahrscheinlich ist. Und daraus, daß der Ruf von seiner Rückkehr nach Galiläa und von seinem Aufenthalte in Kana sich doch erst nach Kapernaum hatte verbreiten müssen, um den Königischen zu veranlassen, bei Jesu Hülfe für den kranken Sohn zu suchen, scheint hervorzugehen, daß sein Verweilen in Kana von einiger Dauer gewesen sey.

Nach K. 5, 1. verläßt Jesus Galiläa und reiset nach Jerusalem bei Gelegenheit eines — unbestimmt gelassenen —

Festes. Von seinem Aufenthalte in Jerusalem erzählt Johannes nur eine einzige Begebenheit, nämlich die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda mit dem, was daran hängt, nämlich dem durch diese Heilung veranlaßten ersten förmlichen Ausbruche der Feindschaft der Juden gegen Jesum (V. 16. διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι ..... V. 18. διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι) und der Vertheidigungsrede Jesu (V. 19 – 45). Auf diese Rede, die mit einer Frage schließt, folgt K. 6, 1. wieder das dem Evangelisten so geläufige, ganz unbestimmte μετὰ ταῦτα. Jesus erscheint da schon wieder in Galiläa, ohne daß seiner Abreise von Jerusalem und der Motive dazu und seiner Ankunft in Galiläa gedacht wäre. Denn zu dem ἀπῆλθεν daselbst ist ohne Zweifel nicht ἀφ' Ἱεροσολύμων zu ergänzen, sondern es bezieht sich auf die Fahrt von dem einen Ufer des galiläischen Meeres nach dem gegenüberliegenden (ἀπῆλθε πέραν τῆς θαλάσσης). Beiläufig erfahren wir V. 4, daß zur Zeit der K. 6. erzählten Begebenheit das Osterfest nahe bevorgestanden habe (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα). Bei dieser großen Unbestimmtheit der Zeitverhältnisse zwischen dem Schlusse von K. 4. (oder eigentlich schon von K. 4, 36 an) und dem Anfange von K. 6. kommt Alles darauf an, auszumachen, welches Fest es gewesen sey, zu welchem Jesus K. 5, 1. nach Jerusalem reisete.

Die neueste Exegese unseres Evangeliums hat darüber entschieden, daß dieses Fest kein anderes, als entweder ein Passahfest oder das einige Wochen vor dem Passahfeste fallende Purimfest seyn könne; und daß, wenn es ein Passahfest gewesen, nicht das K. 6, 4. erwähnte darunter verstanden werden dürfe, weil sonst die Worte daselbst: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, dem Sprachgebrauche, namentlich auch dem johanneischen (vgl. K. 7, 2. K. 11, 55) ganz zuwider übersetzt werden müßten: es war bald nach (anstatt: kurz vor) dem Passahfeste. Vielmehr hätten wir

in diesem Falle K. 5, 1. als das zweite und K. 6, 4. als das dritte der in das öffentliche Leben Jesu fallenden Passahfeste, und demnach K. 12, 1. (vgl. K. 11, 55) als das vierte derselben anzusehen; und aus dem ganzen ein volles Jahr umfassenden Zeitraume zwischen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Passahfeste hätte uns dann der Evangelist gar nichts berichtet. Die Untersuchung nun, ob nach der zuletzt von Paulus, Süßkind und Hengstenberg vertheidigten Meinung der ältesten griechischen Ausleger das zweite Passahfest, oder nach der zuerst von J. Keppler ausgesprochenen, unter den Neueren von Hug, Tholuck und Olshausen, nun auch von Neander angenommenen Meinung, das diesem zweiten Passahfeste vorhergehende Purimfest hier gemeint sey, ist von dem neuesten Commentator des Evangeliums, von Lücke, mit gewohnter Klarheit, Umsicht und Unparteilichkeit geführt worden. Dem Resultate dieser Untersuchung stimme ich so weit bei, als Lücke einerseits nachweiset, daß ἑορτὴ an sich, da der Artikel dabei hier höchst wahrscheinlich unecht ist, nicht irgend ein bestimmtes Fest, also an sich auch nicht das Passahfest bezeichne; daß Johannes keineswegs, wenn er ein anderes, als das Passahfest gemeint, dieses hätte nennen müssen; daß die zu Gunsten der Annahme des Passahfestes versuchte harmonistische Zusammenstellung dieser johanneischen Angabe mit Luk. 7, 1. (vgl. Matth. 8, 5) und Luk. 6, 1—5. (vgl. Matth. 12, 1—8) zu keinem einigermaßen sicheren Resultate geführt habe; daß der Einwand gegen das Purimfest, dieses habe keine Reise nach Jerusalem erfordert, ganz leer sey; — andererseits aber, daß in K. 6, 4. kein zwingender Grund gegen die Annahme des Passahfestes liege, vielmehr die Möglichkeit zugegeben werden müsse, Johannes, der oft aus großen Zeiträumen so Weniges mittheilt, habe aus dem einjährigen Zwischenraume zwischen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Passahfeste eben nichts mit-

zutheilen für gut befunden, und daß Hug's Vermuthung, Jesus habe durch seine Erscheinung am Purimfeste zu Jerusalem seine volle Achtung gegen dieses Fest beweisen wollen, um unnöthige Hindernisse des Glaubens aus dem Wege zu räumen, ebenso wie die andere Vermuthung desselben Gelehrten, schon der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (K. 5, 1) weise auf das Purimfest als ein weltliches Volksfest hin, ganz unbegründet sey, und auf diesem Wege nichts für das Purimfest bewiesen werden könne. Man vergleiche die gründliche Prüfung und Abwägung dieser verschiedenen Ansichten bei Lücke. Ich habe die Resultate seiner Kritik hier nur kurz angedeutet, weil ich sie für Resultate der Kritik überhaupt halte, deren Gewinn nunmehr feststeht. Wenn nun aber Lücke, in Betracht der Schwäche dieser Gründe sowohl für das Passahfest, als für das Purimfest, die Frage: ob sich entscheiden lasse, welches von diesen beiden Festen hier gemeint sey, mit einem entschiedenen Nein beantwortet und er also kein anderes positives Resultat gewinnt, als daß entweder ein Passahfest oder ein Purimfest gemeint seyn müsse, und auch dieß nur, sofern Joh. 4, 35. einen chronologischen Stützpunkt für Kap. 5, 1. enthalte, so scheint mir die an sich lobenswerthe Vorsicht und Bescheidenheit der Kritik, welche aus ungewissen Voraussetzungen nicht zuviel folgern will, in dem vorliegenden Falle doch schon im Uebergange zu jener Verneinungssucht sich zu befinden, welche die historische Kritik unserer Tage charakterisirt. Denn die lücke'sche Darstellung selbst macht gewiß auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck, daß das Gewicht der Gründe für die Annahme des Passahfestes unendlich geringer sey, als das der Gründe gegen dasselbe. Muß man auch die Möglichkeit zugeben, Johannes habe, wenn Kap. 5, 1. die ἑορτὴ das zweite Passahfest ist, aus dem ganzen einjährigen Zwischenraume zwischen diesem und dem Kap. 6, 4. erwähnten, alsdann dritten Passahfeste

nichts erzählt und es auch nicht einmal nöthig befunden, auch nur mit Einem Worte anzudeuten, hier liege ein Jahr dazwischen, so ist dieß doch, näher besehen, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Auf die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit aber, mit welcher die Kritik sich doch nicht selten begnügen muß, um zu einigermaßen sicheren Resultaten zu gelangen, hat Lücke in dieser Untersuchung gar nichts gegeben. Ebenso scheint er die Hauptbedenklichkeit Hug's gegen das Passahfest, daß nämlich Jesus dann, da er das folgende, Kap. 6, 4. erwähnte Passahfest offenbar nicht besuchte, volle anderthalb Jahre, nämlich bis zu dem Laubhüttenfeste (K. 7, 2. 10. 14) nicht in Jerusalem gewesen seyn würde, nicht gehörig zu würdigen. Denn wenn Lücke sagt, Jesus könne ja in dieser langen Zwischenzeit recht gut einmal in Jerusalem gewesen seyn, so verträgt sich eine solche Annahme noch weit weniger mit dem Charakter der historischen Continuität, einer in sich zusammenhängenden Darstellung, den das Evangelium des Johannes trotz seiner Lücken in der Erzählung behauptet, als wenn man Jesum eine solche lange Zeit, anderthalb Jahre hinter einander, in Galiläa zubringen läßt, da Johannes über die galiläischen Begebenheiten nun einmal ebenso wenig mitzutheilen geneigt war, als er genau und ausführlich ist in der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Jesu und der ihm feindlichen Partei, welche in Jerusalem herrschte; daher er eine Reise nach Jerusalem und einen Aufenthalt daselbst ganz gewiß nicht würde unerwähnt gelassen haben. Wenn Lücke fragt, was Jesum bewogen haben könne, das Kap. 6, 4. genannte Passahfest nicht zu besuchen, da er doch der drohenden Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfest (K. 7, 1) besuchte, so ist darauf zu antworten, daß Jesus, angenommen, er sey Kap. 5, 1. zum Purimfeste nach Jerusalem gekommen, ohne Zweifel vorhatte, bis zum nahen Passahfeste und vielleicht noch darüber hinaus in der Hauptstadt

zu bleiben, aber durch die am Purimfeste nach Kap. 5, 16. 18. ausbrechenden ernsten Verfolgungen wider ihn sich veranlaßt sah, Jerusalem früher wieder zu verlassen und zu seiner Sicherheit das nächste, kurz darauf einfallende Osterfest nicht zu besuchen, weil er wußte, daß seine Stunde noch nicht gekommen war, das heißt, daß er die Erde noch nicht verlassen dürfe, vielmehr seine Wirksamkeit auf Erden, um ihren Zweck zu erreichen, noch zu verlängern, also dem Aeußersten noch zu entgehen suchen müsse. Hiergegen kann nicht mit Lücke eingewendet werden, daß er ja doch nach Kap. 7, 1 ff. das Laubhüttenfest der drohenden Verfolgungen ungeachtet besucht habe. Denn bis dahin war ja schon eine so geraume Zeit (über ein halbes Jahr) seit den Kap. 5, 16. 18. beschriebenen Scenen verflossen, daß zu hoffen stand, der feindliche Eifer der Feinde Jesu werde sich unterdessen einigermaßen gelegt haben. Das Kap. 6, 4. erwähnte zweite Passahfest aber lag dem nach Kap. 5, 1. von Jesu besuchten Purimfeste zu nahe, als daß er, ohne sich dringender Gefahr auszusetzen, an demselben hätte in Jerusalem anwesend seyn dürfen. — Wenn Lücke aber endlich sogar bezweifelt, ob auch nur mit Gewißheit behauptet werden könne, daß Jesus das Passahfest (K. 6, 4) nicht besucht habe, so möchte man freilich den Muth für alle solche Untersuchungen verlieren. Es kann wohl, die Stellen Kap. 6, 4. 24. 59; Kap. 7, 1. 2. aufmerksam gegen einander gehalten, nichts gewisser seyn, als daß Jesus dieses zweite Osterfest nicht in Jerusalem gefeiert hat. Daß er aber zwischen dem Kap. 5. erzählten Aufenthalte in Jerusalem und dem Kap. 7. erzählten Besuche des Laubhüttenfestes nicht in der Hauptstadt gewesen, geht, auch abgesehen von dem schon oben aus dem Charakter der ganzen johanneischen Darstellung hergenommenen Grunde, auf überzeugende Weise daraus hervor, daß, als er zu letztgenanntem Feste dahin zurückkehrt, seine eigenen sowohl, als der dortigen Juden erste Reden sich

deutlich auf die Kap. 5. erzählten Begebenheiten zurückbeziehen, nämlich Kap. 7, 21 ff. auf die damalige Sabbathsheilung (K. 5, 9) und Kap. 7, 25. auf den dadurch veranlaßten Versuch der Juden, Jesum zu tödten (K. 5, 18). So hätte am Laubhüttenfeste von diesen Dingen nicht mehr gesprochen werden können, wenn Jesus dazwischen schon einmal wieder in Jerusalem gewesen wäre.

Nachdem also Jesus die Wintermonate in Galiläa zugebracht hatte, reisete er zum 14. des Monats Adar, der etwa unserm März entspricht, auf das Purimfest nach Jerusalem, wo in Folge der Heilung des 38 Jahre Kranken wegen angeblicher Sabbathverletzung (K. 5, 16) und Gotteslästerung (K. 5, 18) von der Partei, welche Johannes gewöhnlich *οἱ Ἰουδαῖοι* nennt (vgl. K. 4, 1), der erste Versuch gemacht wurde, ihn aus dem Wege zu räumen. Vielleicht schon nach wenigen Tagen verließ daher Jesus die Hauptstadt wieder und kehrte nach seiner vorigen Zufluchtsstätte, Galiläa, zurück, wo er sich kurz vor Ostern (K. 6, 4) bereits wieder am See Genezareth befindet (K. 6, 1). Viel länger nämlich, als höchstens vierzehn Tage kann sein dießmaliger Aufenthalt in Jerusalem nicht gedauert haben, weil zwischen dem Purimfeste und dem Passahfeste nur etwa vier Wochen liegen (es müßte denn gerade in diesem Jahre ein Schaltmonat hinter dem Adar gefallen seyn, was sich aber nicht mehr ermitteln läßt), und Jesus so ganz dicht vor letzterem Feste, als etwa schon die Menge zu demselben hinaufströmte, die Hauptstadt nicht wird haben verlassen wollen, um den Schein der Unfrömmigkeit zu vermeiden; vielmehr scheint aus Kap. 6, 4. 5. hervorzugehen, daß die Jesu zuströmende Volksmenge am galiläischen Meere meist aus solchen bestand, die nun erst zum Feste hinaufziehen wollten. — Ganz im Einklange mit dieser Darstellung erzählt nun Johannes Kap. 7, 1. weiter, Jesus sey *μετὰ ταῦτα*, also nach Ostern, in Galiläa geblieben und daselbst herumgezogen; denn er habe

sich wegen der Nachstellungen der Juden (in dem Ausdruck ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι liegt eine deutliche Zurückbeziehung auf die ebenso lautenden Worte K. 5, 18) nicht in Judäa aufhalten wollen. Dieser dritte galiläische Aufenthalt Jesu, aus welchem Johannes nur die gleich in den Anfang desselben fallenden Begebenheiten der Speisung der 5000 Menschen und der auf die Speisung folgenden gefährlichen Schifffahrt der Jünger nebst den sich hieran knüpfenden Reden Jesu (K. 6, 1 – 71) erzählt, ohne daß sich jedoch erkennen ließe, ob, was von V. 60, besonders aber von V. 66. 67. an erzählt wird, an das Vorhergehende sich ganz unmittelbar angereiht habe, dauerte bis zum nächsten Laubhüttenfeste (K. 7, 2) und umfaßt, da dieses in den Spätherbst (auf den 15. Tag des siebenten Monats, Ethanim oder Thischri, der etwa unserm October entspricht) fällt, einen Zeitraum von sechs bis sieben Monaten. Im Gegensatze gegen den zweiten, ungefähr viermonatlichen Aufenthalt in Galiläa, der in die zwischen der Aussaat (K. 4, 35) und dem Purimfeste (K. 5, 1.) liegenden Wintermonate fällt, war dieser dritte und längste der galiläischen Zeiträume im Leben Jesu also ein Sommeraufenthalt.

An diesen längsten Aufenthalt Jesu in Galiläa schließt sich nun sein vermuthlich längster Aufenthalt in Jerusalem an. Anfangs- und Endpunkt desselben sind bei unserm Evangelisten deutlich zu erkennen. Jesus reiset hin zum Laubhüttenfeste, und zwar nicht den von Galiläa hinaufziehenden Festkarawanen sich anschließend, sondern erst nachdem diese schon vorangegangen waren, also gleichsam heimlich, ὡς ἐν κρυπτῷ (K. 7, 10), als vereinzelter Nachzügler [7]. Erst

7) Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Jesus durch das doppelsinnige ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, V. 8. (wo entweder das οὐκ als absolute Verneinung und das ἀναβαίνω futurisch, oder letzteres als Präsens und οὐκ in weiterem Sinne für οὔπω zu nehmen war) sein Reisevorhaben auch vor seinen Brüdern verbergen wollte, mit denen er weder im großen Zuge

um die Mitte des Festes (V. 14) kommt er in Jerusalem an, wie es scheint, um von seiner Ankunft daselbst so wenig wie möglich Aufhebens zu machen und dadurch den etwa im Voraus angelegten Nachstellungen seiner dortigen Feinde zu entgehen, die er durch seine plötzliche, nicht mehr erwartete Ankunft lieber überraschen, als vielleicht von ihnen überrascht werden wollte. — Der Endpunkt seines dießmaligen Aufenthaltes in Jerusalem aber ist K. 10, 40. (vgl. V. 22) genau angegeben. Die unumwundenen Erklärungen Jesu an dem auf den 25sten des Monats Kislev (der ungefähr unserm December entspricht) fallenden Enkänienfeste (Fest der Tempelweihe) über seine Person (*ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, K. 10, 30; *υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι*, V. 37) hatten wiederholte Versuche der Juden, ihn zu steinigen (V. 31) oder sich wenigstens seiner zu bemächtigen (V. 39), zur Folge. Jesus entzog sich ihnen und ging nach Peräa (*πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, V. 40). — Es läßt sich nun mit nichts wahrscheinlich machen, daß Jesus nicht diese ganze Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste, also einen Zeitraum von etwa drittehalb Monaten, zusammenhängend in Jerusalem oder dessen nächster Nähe zugebracht habe, sondern unterdessen noch wieder anderwärts hingegangen sey. Die ganze Erzählung des Johannes von K. 7, 1. bis K. 10, 40. hängt, obwohl sie unvollständig ist und nur einzelne Momente aus dem angegebenen Zeitraume hervorhebt, so genau in einander, das Bestreben des Evangelisten, die Fortschritte in der Entwickelung des endlich die tragische Katastrophe herbeiführenden Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden in Jerusalem genau anzugeben, ist hier so sichtlich,

---

hinaufreisen, noch von ihnen dort als noch Nachkommender im Voraus angekündigt werden wollte. — Aehnliche Amphibolien des Ausdrucks finden sich bei Johannes (obwohl sie auch bei den übrigen Evangelisten gar nicht fehlen) in großer Anzahl, worauf die Exegeten wohl noch nicht aufmerksam genug gewesen sind. Der Gegenstand verdiente eine besondere Untersuchung.

daß eine nochmalige weitere Entfernung Jesu von Jerusalem, wenn eine solche vor der Reise nach Peräa (K. 10, 40) stattgefunden hätte, von Johannes nicht unerwähnt geblieben seyn könnte 8). — Alles, was K. 7, 14—52. er-

8) Was Neander im Leben Jesu S. 496. zu Gunsten einer nochmaligen Rückkehr Jesu vom Laubhüttenfeste nach Galiläa sagt, hat meine hier ausgesprochene Ueberzeugung von dem Gegentheile nicht erschüttern können. Neander nimmt jene Rückkehr nach Galiläa an, damit dem Reiseberichte des Lukas (von 9, 51. an) nicht Gewalt geschehe. Allein um das Ansehn dieser durch eine 25- bis 30jährige mündliche oder sehr unsichere schriftliche (vgl. Luk. 1, 1—4) Ueberlieferung hindurchgegangenen, so offenbar in sich unzusammenhängenden (vgl. Luk. 9, 51. mit 13, 22. und 17, 11. und die Stellung der Erzählung 10, 38 ff.), aus verschiedenen Reiseberichten ohne alle Gewährleistung der Autopsie zusammengestoppelten Erzählung zu retten, thut er der eine vollkommene Einheit der Anschauung gewährenden Darstellung des Augenzeugen Johannes die offenbarste Gewalt an, was mich um so mehr in Verwunderung setzt, je weniger Neander selbst die seiner Annahme ungünstigen Umstände in den synoptischen Berichten verborgen geblieben sind (vgl. S. 465. Not. 2), und je weniger er diese Rückkehr Jesu S. 496. sonst auch nur einigermaßen zu motiviren weiß. Was jenes betrifft, so will ich hier nur im Vorbeigehen darauf aufmerksam machen, wie es doch, wenn man auch nur bei der Darstellung des Lukas und der anderen Synoptiker stehen bleibt, gar nicht gut denkbar ist, daß Jesus nach seiner Verklärung und nach den im unmittelbaren Zusammenhange mit derselben von ihm wiederholt geführten Reden über das in Jerusalem ihn erwartende Geschick dorthin sollte gereiset seyn und nachher noch einmal von da wieder nach Galiläa habe zurückkehren können. Denn so wie Matth. 16, 21. 17, 12. 22. 23. (vgl. die Parallelstellen bei Lukas und Markus) konnte Christus von der ihm außerhalb Galiläa bevorstehenden Katastrophe doch wohl nur dann sprechen, wenn er damit von Galiläa gewissermaßen Abschied nahm; und darüber wird er sich bei seiner klaren Voraussicht nicht getäuscht haben. Nach Neander aber fallen diese Reden, wie die Verklärung selbst, in den galiläischen Aufenthalt Jesu vor dem Laubhüttenfeste, also nicht in den seiner Meinung nach letzten. Worauf es mir aber hier eigentlich nur ankommt, ist dieses, daß der Zusammenhang der

zählt wird, ist offenbar am Laubhüttenfeste selbst geschehen. V. 14. erscheint Jesus in der Mitte des achttägigen Festes

---

johanneischen Darstellung bei Neander's Annahme auf eine für mein kritisches Gefühl schlechterdings unleidliche Weise unterbrochen wird. Neander läßt Jesum nach dem Laubhüttenfeste nur noch „mehrere Tage" (S. 494) in Jerusalem bleiben; und so fällt alles von Joh. 7, 14. bis 10, 21. Erzählte in den Zeitraum weniger Tage. Denn zwischen 10, 21. und 22. ist nach Neander die große Lücke und Verschweigung. Ich will in dieser Beziehung besonders auf Eines aufmerksam machen. Neander zeigt S. 177. an einem Beispiele aus den Synoptikern ganz vortrefflich, wie es der Lehrweise Christi eigenthümlich gewesen sey, eine Parabel zuerst in ihren einfachsten Grundzügen zu geben und sie dann mit neuen mannichfaltigen Beziehungen weiter zusammenzusetzen und auszubilden. Ein Beispiel solch einer nach und nach entwickelten Parabel ist ihm (S. 211) nun auch die παροιμία Joh. 10. vom Hirten. Wenn nun aber eine solche Entwickelung und weitere Ausbildung doch ihrer Natur nach auch in der Zeit allmählich geschieht und Neander selbst schwerlich geneigt ist, anzunehmen, daß Jesus die drei Parabeln vom Samen und Acker (die einfache Grundlage ist nach ihm Mark. 4, 26—29, die zusammengesetztere Gestalt Mark. 4, 3—8. und Matth. 13, 24—30) unmittelbar hinter einander an Einem Tage gesprochen habe, hätte es auch wirklich nach der Composition der synoptischen Berichte diesen Anschein, so liegt es zu nahe, dieß auch von der Joh. 10. unverkennbar zu Tage liegenden Ausbildung der Parabel vom Hirten zu sagen, daß diese Ausbildung nämlich ebenfalls eine in der Zeit allmähliche gewesen sey, und die Reden Christi daselbst, V. 1—18, in denen ja auch genug Spuren von Absätzen und neuen Anfängen vorliegen, nicht so unmittelbar hinter einander weg gesprochen seyen, wie wir sie da nun hinter einander weg lesen. In diesem Falle aber reichen wir, alles das hinzugenommen, was K. 8. und 9. erzählt wird, mit den „einigen Tagen" nicht aus, die Jesus, wie Neander meint, nach dem Laubhüttenfeste nur noch in Jerusalem geblieben seyn soll, bevor er nach Kapernaum (S. 496) zurückkehrte. Wenn aber Jesus K. 10, 26—29. das Gleichniß vom Hirten wieder aufnimmt und es noch weiter ausbildet und anwendet, so ist der Gleichartigkeit und Verwandtschaft der Rede wegen dieß ganze Gespräch mit den Juden am Enkänienfeste (V. 24—38) ohne Zweifel in denselben Aufent-

im Tempel, lehrt und unterredet sich mit den Ἰουδαίοις (V. 15), mit dem ὄχλος (V. 20), mit Bewohnern von Je-

halt zu Jerusalem zu setzen, in welchen V. 1—21. fällt, und nicht in einen ganz anderen, späteren, nachdem er dazwischen noch wieder nach Galiläa gereiset. Ja so sehr scheinen mir die beiden Stücke (V. 1—21. und V. 24—38) zusammenzugehören, daß ich mich eher zu der Annahme entschließen könnte, auch V. 1—21. sey schon an dem Enkänienfeste gesprochen und Johannes habe, veranlaßt durch das V. 24. so malerisch beschriebene, ihm noch so sinnlich gegenwärtige Auftreten der Juden, nun erst nachträglich (V. 22. 23) die durch die Jahreszeit (χειμών) bedingte Localität, in welcher die ganze Unterredung V. 1—38. vorfiel, angegeben, ähnlich wie er K. 6, 59. nachträglich die Scene der daselbst (V. 25) beginnenden Unterredung näher angibt. Doch ist es mir viel wahrscheinlicher, daß V. 1—38. Bruchstücke verschiedener Unterhaltungen sind, die Jesus während seines längeren Aufenthaltes in Jerusalem zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste und theilweise (V. 22—38) am letzteren Feste selbst mit den Juden gepflogen. — Die größte und von Neander nicht nur nicht beseitigte, sondern gar nicht einmal erwähnte Schwierigkeit bei der Annahme einer nochmaligen Rückkehr Jesu nach Galiläa zwischen den beiden Festen ist aber immer die, daß sich bei Johannes nicht die allergeringste Andeutung davon findet, wie denn auch die bewährtesten neueren Ausleger, Lücke, Tholuck, Olshausen, übereinstimmend einen zusammenhängenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem oder dessen Nähe von dem einen Feste bis zum andern setzen. Man kann sich für die entgegenstehende Annahme Neander's (auch Hase's im Leben Jesu, §. 106. Not. 2) gar nicht etwa auf die Nachlässigkeit in der Erzählung K. 6, 1. berufen, wo Johannes ebenfalls eine Abreise Jesu von Jerusalem gar nicht erwähne. Denn einmal findet sich dort seine Abreise von Jerusalem durch die K. 6, 16. 18. bezeichneten Vorfälle, durch die bedrohliche Aufregung der ihm feindseligen Partei in Jerusalem doch hinreichend erklärt, während nach K. 10, 20. 21. die Stimmung der Juden gegen Jesum in Folge der Reden von V. 1—18. eine gar nicht direct feindselige war, sondern einige hielten ihn für verrückt und meinten also, man höre ihm besser gar nicht zu (V. 20), andere aber waren ihm fast entschieden günstig (V. 21), so daß Jesus dadurch auf keinen Fall veranlaßt seyn konnte, die Hauptstadt wieder zu verlassen. Sodann aber wird Joh. 6., wenn

rusalem (V. 25). Diese Unterredungen haben verschiedene Versuche, ihn festzunehmen, schon am ersten Tage zur Folge (V. 30. 32). Am letzten Tage des Festes, nachdem er vielleicht einen oder ein Paar Tage sich in der Stille gehalten, redet Jesus wieder öffentlich (V. 37). Der Eindruck seiner Rede ist auf die verschiedenen Hörer verschieden (V. 40—43). Es werden wieder Versuche, ihn zu greifen, gemacht, aber mit ebenso wenigem Erfolge, wie etliche Tage zuvor (V. 44). Was am Schlusse dieses Kapitels (V. 45—52.) erzählt wird, hängt genau damit zusammen und muß ebenfalls noch im Feste oder doch unmittelbar nach demselben geschehen seyn; letzteres ist für den Fall wahrscheinlicher, daß die Aeußerung des Nikodemus V. 50. und was ihm darauf erwidert ward, als ein Bruchstück aus den Verhandlungen einer förmlichen Versammlung des Synedriums zu betrachten wäre. — Es folgt darauf in unserm heutigen Texte das den Zusammenhang der echt johanneischen Erzählung unterbrechende Einschiebsel K. 7, 53. bis K. 8, 11, die Geschichte von der

auch nicht die Abreise von Jerusalem, doch bis K. 7, 1. hin der Aufenthalt in Galiläa ausdrücklich erwähnt. Es ist also die Nachlässigkeit des Evangelisten an dieser letzteren Stelle doch eine weit geringere, als sie es K. 10, 22. nach Neander's Annahme seyn würde, zumal Johannes gegen den Schluß seiner Erzählung in der Angabe der Begebenheiten, was Zeit und Ort derselben betrifft, immer genauer wird, je deutlicher hier sein Bestreben hervortritt, die allmähliche Entwickelung des Ausgangs, den der Kampf Jesu mit seinen Feinden nahm, zu schildern. — Hase's Einwand aber (a. a. O.), daß Johannes doch sonst (3, 22; 10, 40) des Bleibens Jesu in Judäa ausdrücklich erwähne, was er hier (10, 22) nicht thue, trifft darum nicht, weil an jenen beiden Stellen von Reisen Jesu, die er von Jerusalem aus in das jüdische Land und nach Peräa machte, die Rede ist, hier aber (10, 22) der fortgesetzte Aufenthalt in Jerusalem oder dessen nächster Umgebung gar nicht besonders erwähnt zu werden brauchte, sondern sich von selbst zu verstehen scheint.

Ehebrecherin [9]). — Von dem folgenden Gespräche Jesu mit den Pharisäern (K. 8, 12—20), welches ebenfalls mit einem Versuche, ihn zu greifen, geendigt zu haben scheint (V. 20), gibt Johannes zwar die Localität an, das γαζοφυλάκιον im Tempel (V. 20), die Zeitbestimmung aber ist ein bloßes πάλιν, mit welchem er V. 12. diesen Abschnitt an den vorhergehenden anreiht. Ein solches πάλιν folgt dann wieder V. 21, wo ein neues Gespräch Jesu, wie es scheint, mit denselben Zuhörern (αὐτοῖς), also den Pharisäern (V. 13), beginnt (V. 21—29), an welches dann V. 30. die Nachricht sich anschließt, in Folge dieser Reden Jesu hätten viele der Juden (dieß scheint man aus V. 31. bei πολλοὶ ergänzen zu müssen) an ihn geglaubt. Was dann bis zum Schlusse des Kapitels folgt, hängt Alles so in einander, daß man es bis zum Versuche der Steinigung (V. 59) als die Begebenheit eines einzigen Tages anzusehen genöthigt ist. Olshausen nun ist der Meinung, es sey (mit Ausnahme des auch von ihm für unächt gehaltenen Abschnittes K. 7, 53. bis K. 8, 11.) Alles von K. 7, 37. bis K. 8, 59. an Einem Tage gesprochen und geschehen, indem er den durch πάλιν an K. 7, 52. angeknüpften Ausspruch Jesu K. 8, 12. „Ich bin das Licht der Welt," auf das Anzünden der großen Leuchter im Tempel-

9) Wäre die Erzählung, wenn auch unjohanneisch, doch nicht nur — wie auch Lücke zugibt — glaubwürdig, sondern auch im Allgemeinen am rechten Orte eingeschaltet, d. h. wäre die Geschichte während des dießmaligen Aufenthaltes Jesu zu Jerusalem vorgefallen, so hätten wir darin (K. 8, 1. 2) eine für die Auffassung der echten johanneischen Erzählung nicht unwichtige Notiz, daß Jesus nämlich schon damals die Nächte außerhalb der Stadt, am Oelberge (vermuthlich in Bethanien, K. 11, 1. 18.) zuzubringen pflegte, wie es nach den Zeugnissen der Synoptiker während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem geschah. Diese Annahme empfiehlt sich sehr, weil K. 11, wo Johannes zuerst des Lazarus und seiner Schwestern Erwähnung thut, das Verhältniß zu dieser Familie schon ein ganz ausgebildetes und inniges ist.

vorhofe bezieht, welches am Laubhüttenfeste zu geschehen pflegte, und dann, einmal auf diese Auffassung des *πάλιν* geführt, es auch V. 21. nur von einer neuen Anknüpfung des Gespräches am nämlichen Tage versteht. Mir will es aber im höchsten Grade unwahrscheinlich seyn, daß Jesus im Laufe Eines Tages, noch dazu eines vielbewegten, unruhigen Festtages, das Alles mehr oder weniger hinter einander gesprochen und immer wieder angefangen habe zu sprechen, wenn ein neuer Versuch, ihn zu greifen, mißlungen war (K. 7, 44. K. 8, 20), bis es ihm dann zum dritten Male, da sie gar mit Steinen herankamen, endlich zu arg geworden sey und er sich zurückgezogen habe (K. 8, 59). Vielmehr gilt mir K. 7, 45—52. als Schluß der johanneischen Erzählung vom Laubhüttenfeste. Nach dieser Mittheilung konnte Johannes doch nicht wohl nur mit einem *πάλιν* fortfahren, wenn er sagen wollte, Jesus habe ungeachtet der nach K. 7, 44. wider ihn entstandenen Aufregung am nämlichen Tage zu reden fortgefahren. Auch Lücke ist geneigt, K. 8, 12. auf einen andern Tag zu verlegen. Die Kap. 8, 21. mit *πάλιν* sich anspinnende Unterredung aber will auch Lücke an demselben Tage, wie die K. 8, 12 ff., stattgefunden wissen, da *ἐγὼ ὑπάγω* V. 21. auf V. 14. und V. 20. bezogen werden müsse und V. 26. auf V. 15. zurücksehe, auch die Zuhörer V. 20. nur als *αὐτοὶ* bezeichnet würden, also die nämlichen gewesen seyn müßten, wie die in dem Gespräche V. 12—20. Dieß letztere in Beziehung auf die Qualität, aber nicht auf die Personen der Hörer zugegeben, waren diese (*Φαρισαῖοι*, V. 13, *'Ιουδαῖοι*, V. 22) mit einem bloßen *αὐτοὶ* aber ebenso gut bezeichnet, wenn der Zwischenraum zwischen V. 20. und V. 21. Tage, als wenn er Stunden umfaßt. Was aber die Beziehungen von V. 21. und 26. auf V. 14. 20. und 15. betrifft, von denen mir die von V. 26. auf V. 15. übrigens nicht recht einleuchten will, so braucht man sich nur zu erinnern, wie oft Jesus bei Johannes noch nach viel

längerer Zeit (vgl. K. 13, 33) auf frühere seiner Aussprüche Bezug nimmt, um es ganz unnöthig zu finden, wegen einer solchen Beziehung das *πάλιν* V. 20. nur von einem Zwischenraume weniger Stunden oder einem noch kürzeren zu verstehen. — Mir ist also wahrscheinlich, daß die Unterredungen V. 12—20. und V. 21—29. nicht nur nicht noch am Laubhüttenfeste, sondern auch überhaupt gar nicht an Einem Tage, vielmehr an ganz verschiedenen Tagen während der längeren Zeit, welche Jesus sich nach dem genannten Feste in Jerusalem aufhielt, wenn auch vielleicht bald nach dem Feste, gehalten worden sind. Aus den vielen Gesprächen, welche Jesus ohne Zweifel damals mit den „Juden" hatte, wählt Johannes einige, welche ihm als die bedeutsamsten am erinnerlichsten geblieben waren, heraus, sie zum Zwecke seines Evangeliums seinen Lesern mitzutheilen. — So möchte ich dann auch, was V. 30. erzählt wird, nicht von einem augenblicklichen Erfolge der unmittelbar vorhergehenden Rede verstehen, sondern, das *ταῦτα* auf den Inhalt der verschiedenen zunächst vorher mitgetheilten Reden Jesu beziehend, annehmen, Johannes habe durch das *πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν* mehr überhaupt die Zunahme des Anhangs Jesu in Jerusalem zu jener Zeit als einen augenblicklichen, einmaligen Erfolg einer einzelnen Rede ausdrücken wollen, so daß auch wieder das Folgende: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους*, den Anfang einer neuen Rede Jesu, vermuthlich an einem ganz anderen Tage, bezeichnet, zu welcher er sich eben durch jene ihm nicht unverdächtige Zunahme seines Anhangs gedrungen fand. — Von da läuft dann freilich Alles ohne weitere Unterbrechung, ohne erkennbaren Abschnitt bis zum Ende des Kapitels fort. Diese Unterhaltung Jesu mit den Juden wurde abgebrochen durch einen Versuch, ihn als unsinnigen Gotteslästerer (V. 48. 52) zu steinigen (V. 59). Jesus entgeht der Steinigung, indem er sich vor seinen Feinden verbirgt und den Tempel

verläßt (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Das κρυβῆναι bestand also entweder in dem ἐξελθεῖν, oder er entzog sich dem Anblicke der Verfolger und ihren Steinwürfen zuerst noch im Tempel selbst und verließ diesen dann später. Jedenfalls wäre aus diesem Ausdrucke viel zu viel gemacht, wenn man ihn mit Lücke (Bd. 2. S. 151) so verstehen wollte, daß Jesus in Folge des Steinigungsversuches Jerusalem verlassen und sich für einige Zeit in Judäa aufgehalten habe. Johannes würde hier wohl nicht ermangelt haben, die nöthig gewordene Entfernung Jesu von Jerusalem ausdrücklich zu bemerken, wie er es K. 3, 22; K. 10, 40. thut. Statt dessen knüpft er die K. 9. folgende Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen mit einem bloßen καὶ an. Aus dem καὶ und dem παράγων V. 1. kann man indessen auch gar nicht schließen, daß diese Heilung vorgefallen sey, als Jesus nach dem Steinigungsversuche den Tempel verließ. Kaum der Wuth seiner Feinde entgangen, würde er schwerlich gleich wieder etwas gethan haben, was, wie eine Heilung am Sabbath (V. 14), dieselbe aufs Neue reizen mußte. Es war dieß also ein anderes Mal während dieser längeren Anwesenheit Jesu in Jerusalem. Dafür spricht auch, daß, ohne Zweifel in Folge der Vermehrung der Anhänger Jesu in der Hauptstadt (K. 8, 30) und seines σκληρὸς λόγος V. 31—58., bei der Heilung des Blindgeborenen bereits der Beschluß des Synedriums gefaßt worden war, den Johannes K. 9, 22. nur gelegentlich anführt, die öffentlichen Bekenner Jesu zu excommuniciren. — Was nun aber das ganze Stück von K. 9, 1. bis K. 10, 18. oder 21. betrifft (denn als Ein Stück ist es zu betrachten, da in K. 10, 1. durchaus nicht der Beginn eines eigentlichen neuen Abschnittes erkennbar ist), so enthält es offenbar nicht Geschichten und Reden eines einzigen Tages. Die Heilung des Blindgebornen selbst ging nach K. 9, 14. an einem Sabbath vor; — die gerichtliche Untersuchung des Vorfalls, deren detaillirte Erzäh-

lung V. 15. mit πάλιν eingeleitet wird, geschah also wohl frühestens erst am folgenden Tage. Das neue Zusammentreffen Jesu mit dem geheilten Blinden (V. 35) mag an einem der darauf folgenden Tage stattgefunden haben; daß die Rede Jesu, welche mit K. 9, 41. beginnt und bis K. 10, 18. fortläuft, so hinter einander gesprochen worden, ist mir sehr unwahrscheinlich. Vielmehr machen mich die mehrmaligen Absätze und neuen Ansätze (K. 10, 1. 7., wo wieder wie oben K. 8, 12. 21. K. 9, 15, das einen neuen Anfang bezeichnende πάλιν, V. 11. 14), die mehrfachen, auf keine rechte Einheit der Anschauung zurückzuführenden Deutungen und Anwendungen der durch das Ganze sich ziehenden παροιμία (vgl. V. 7. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. V. 11. 14. ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός), endlich die, wie es fast scheint, aus Zusammenziehung und Abkürzung entstandene Dunkelheit vorzüglich des letzten Theils dieser Rede (V. 16—18) sehr geneigt, anzunehmen, daß dieselbe aus mehrfachen Aussprüchen Jesu, die er um diese Zeit in häufiger Rückkehr zu dem so beziehungsreichen Bilde vom Schafstalle und vom Hirten gethan, zusammengesetzt sey. So will denn Johannes V. 19—21. wohl wieder (wie K. 8, 30) nicht den augenblicklichen Erfolg einer einzelnen Rede Jesu angeben, sondern die Meinung und Stimmung, welche sich in Folge dieserartiger Reden (V. 19. λόγοι; vgl. 6, 61. den Gebrauch vom Singularis λόγος nach der zusammenhängenden Rede in Kapernaum) damals über Jesum unter den Juden gebildet. Die Art übrigens, wie V. 21. der Heilung des Blinden Erwähnung geschieht, die Generalisirung dieser Heilung in dem Pluralis τυφλῶν, zeigt, daß in dem Moment, für welchen Johannes hier das Urtheil der Juden über Jesum notiren will, nämlich unmittelbar vor dem Enkänienfeste, seit dieser Begebenheit schon einige Zeit verflossen war.

Gleich also nach dem Enkänienfeste (V. 22.), an welchem die Juden, in Folge jener deutlichsten Erklärungen

Jesu über seine Person und Würde (V. 30. 36), vielleicht ernstlichere Demonstrationen, als bisher, gegen ihn machten (V. 31. 39.), verließ Jesus endlich Jerusalem wieder (V. 40) und ging — zwar nicht wieder nach Galiläa (nicht etwa, weil die winterliche Jahreszeit (V. 22) ihn von dieser etwas weiteren Reise abhielt, sondern vermuthlich, weil er, da er die Hauptstadt selbst nothgedrungen verließ, doch in größerer Nähe derselben zu bleiben vorzog, und nun auch noch in einem Theile des Landes, in welchem er sich noch niemals länger aufgehalten hatte, für seinen Zweck thätig seyn wollte); aber nach Peräa, in die Gegend, wo Johannes Anfangs (τὸ πρῶτον, nämlich Joh. 1, 28, nicht K. 3, 23) getauft hatte, also bei dem ostjordanischen, auch Bethabara genannten Bethanien. Hier blieb er, nicht, wie Lücke (II. S. 370) ungenau sagt, bis zum nächsten Passah, sondern nur bis er durch die Botschaft der beiden Schwestern des Lazarus (K. 11, 3) nach Bethanien bei Jerusalem abgerufen ward. Wahrscheinlich aber würde er, wenn die Krankheit und der Tod des Lazarus ihn nicht dorthin gerufen hätte, bis zum Passahfeste in jener Gegend geblieben seyn, da er hier starken Zulauf (K. 10, 41) und großen Anhang (V. 42) fand. Daß er sich auf ein längeres Verweilen daselbst eingerichtet hatte, leuchtet auch aus dem Umstande hervor, daß er auf die empfangene Botschaft von Lazarus Krankheit noch zwei Tage da blieb, wo er jetzt war (K. 11, 6), eine Verzögerung seines Aufbruchs zu den nothleidenden Freunden, die doch nur daraus erklärt werden darf, daß er eben früher sich nicht losmachen konnte, also dort viel zu thun gefunden hatte [10]. — Nachdem Jesus aber Peräa einmal verlassen

10) Ich würde geneigt seyn, anzunehmen, daß Jesus auf die Nachricht von der bloßen Krankheit des Lazarus es zwar als das Richtige erkannte, noch zu verweilen, wo seine Gegenwart nöthig war, augenblicklich aber das V. 7—16. erzählte Gespräch mit seinen Jüngern anknüpfte und nach Bethanien aufbrach,

hatte, kehrte er auch nach Lazarus Auferweckung nicht wieder dahin zurück. Vermuthlich war sein Wunsch nun, so es möglich wäre, bis zum Osterfeste in Bethanien und Jerusalem zu bleiben. Dieß ward ihm indessen durch den Beschluß, welchen nach K. 11, 53. das Synedrium gegen ihn faßte, unmöglich gemacht. Er durfte für den Augenblick in solcher Nähe der Hauptstadt nicht verweilen. Daher verließ er Bethanien wieder (K. 11, 54), kehrte aber, entweder um bei der Nähe des Osterfestes (K. 11, 55) nicht mehr eine unnöthige weitere Reise zu machen, oder weil sein Aufenthaltsort in Peräa so bekannt geworden war, daß man ihn dort leicht ausfindig gemacht und dem Synedrium nach dem ausgegangenen Befehle desselben (K. 11, 57.) angezeigt haben würde, nicht in jene Gegend zurück, sondern hielt sich in dem Städtchen Ephraim mit seinen Jüngern verborgen (K. 11, 54). Schon dadurch, daß er einen neuen Aufenthaltsort wählte, konnte er hoffen, fürs Erste verborgen zu bleiben; auch die Lage von Ephraim, nahe der Wüste Juda und nicht an der großen Feststraße, mochte ihn vor frühzeitiger Entdeckung schützen. Denn mehr, als eine augenblickliche Zufluchtsstätte sollte und konnte es ja doch nicht seyn. Was nämlich die Dauer des

sobald er innerlich von dem erfolgten Tode des Freundes gewiß geworden war. Allein diese innerliche Gewißheit mußte er doch nach aller Analogie in dem Augenblicke, wo Lazarus starb, empfangen haben, und damit stimmt dann nicht die Angabe K. 11, 39, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, da Jesus in Bethanien ankam. Denn höchstens die Hälfte dieser Zeit mochte zu der Reise von dem einen Bethanien (Bethabara) nach dem anderen (bei Jerusalem) nöthig seyn, und man muß daher annehmen, daß Lazarus den Tag nach Absendung des Boten V. 3. gestorben und daß er schon todt war, als Jesus durch diesen die Nachricht von seiner Krankheit empfing. Dann kommt die Rechnung ungefähr heraus. Doch sind die Zeit- und Entfernungsverhältnisse zu wenig bestimmbar, als daß die Sache sich nach den angegebenen Daten ganz genau ermitteln ließe.

Aufenthaltes Jesu, nachdem er Jerusalem K. 10, 40. zum letzten Male verlassen hatte, zuerst in Peräa, dann in Bethanien, endlich in Ephraim betrifft, so fehlt es darüber an genaueren Zeitangaben, und wir wissen nur, daß der ganze Zeitraum, welcher diese drei Aufenthalte und die vier kleinen Reisen (von Jerusalem nach Peräa, 10, 40; von da nach Bethanien, 11, 7. 17; von da nach Ephraim, 11, 54; und von da wieder nach Bethanien, 12, 1) in sich schließt, stark drei Monate umfaßt, indem Anfangs- und Endpunkt 10, 22. durch das Enkänienfest und 12, 1. durch das Osterfest bestimmt sind, sechs Tage vor welchem letztern Jesus von Ephraim aus wieder in Bethanien ankam. Indessen scheint es doch, als habe Jesus den größten Theil dieser Zeit in Peräa zugebracht, wie denn auf ein längeres Verweilen daselbst schon der Ausdruck 10, 40: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ (mehr als der an sich ganz unbestimmte διέτριβε, 11, 54) hinweiset. Auch was Johannes daselbst V. 41. 42. von dem Erfolge der dortigen Wirksamkeit Jesu mittheilt, scheint einen längeren Aufenthalt vorauszusetzen. Derselbe dehnt sich nun um so mehr aus, je näher man die Auferweckung des Lazarus an das Passahfest rückt. Und in der That scheint diese Begebenheit dem Osterfeste nicht sehr lange vorhergegangen zu seyn. Denn die Pharisäer erfuhren diese That Jesu von den Zeugen derselben ja augenblicklich, 11, 46.; und dann kann es nicht lange gedauert haben, bis sie zu dem durch den Ausspruch des Kaiphas V. 49. 50. endlich veranlaßten förmlichen Beschlusse kamen, Jesum aus dem Wege zu räumen, V. 53. Erfuhr Jesus von dieser ihm drohenden Gefahr durch seine Verbindungen in Jerusalem bald, so war seines längeren Verweilens in Bethanien nicht. Man möchte also geneigt seyn, nur einige Tage für seinen dießmaligen Aufenthalt in Bethanien anzusetzen, von wo aus er dießmal ohne Zweifel gar nicht nach Jerusalem kam. Ebenso wenig aber kann wohl der Aufenthalt in Ephraim von bedeutenderer Dauer ge-

wesen seyn. Zwar der Ausdruck V. 54. κἀκεῖ διέτριβε μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ besagt davon nichts; vielmehr bedient sich Johannes 3, 22. des nämlichen Ausdruckes zur Bezeichnung des wahrscheinlich gar nicht so kurzen Verweilens Jesu im jüdischen Lande nach dem ersten Passahfeste. Aber theils sagt der Evangelist selbst gleich hinter der Angabe der Reise nach Ephraim, das Osterfest sey so nahe gewesen, daß damals schon Viele nach Jerusalem gereiset wären, um sich vor dem Feste reinigen zu lassen (V. 55), theils ist es schon darum unwahrscheinlich, daß der Aufenthalt Jesu in Ephraim von längerer Dauer gewesen sey, weil Jesus in solcher Nähe von Jerusalem (nur wenige Meilen von da) unmöglich hätte längere Zeit unentdeckt bleiben können, zumal da seine Jünger sich bei ihm befanden (V. 54), die Gesellschaft also zahlreich genug war, um einigermaßen ins Auge zu fallen.

Die Chronologie der Leidenswoche, oder vielmehr des letzten etwa achttägigen Zeitraums vor dem Tode Jesu hat — auch die Erzählung des Johannes ganz für sich allein genommen — große Schwierigkeiten, da die vorkommenden Zeitangaben fast alle mehr oder weniger unbestimmt und zweideutig sind, wenigstens jeder Versuch zur Bestimmung derselben immer von der entgegengesetzten Seite stark angefochten wird. Sechs Tage vor Ostern (12, 1) kommt Jesus, wie es scheint, unmittelbar von Ephraim nach Bethanien. Ist in dieser Sechs-Tage-Rechnung der Tag der Ankunft in Bethanien und der erste Tag des Passahfestes mitgerechnet, so fällt die Ankunft in Bethanien zwei Tage später, als wenn man beide Tage nicht mit zählt. Läßt man aber entweder den Tag der Ankunft in Bethanien oder den ersten Tag des Festes aus der Rechnung heraus, so fällt die Ankunft in Bethanien einen Tag früher, als im ersten Falle, und einen Tag später, als im zweiten; z. B. Ostern sey Freitag, so ist sechs Tage vor Ostern im ersten Falle der vorhergehende Sonntag, im zweiten Falle

der vorhergehende Freitag, im letzten Falle der vorhergehende Sonnabend. Sprachlich läßt sich die Sache wohl nicht zu völliger Entscheidung bringen [11]), doch scheint die Auslassung beider Tage (des Tages der Ankunft in Bethanien und des ersten Festtages) in dieser Rechnung ebenso wie die Mitzählung beider an sich weniger wahrscheinlich, als daß entweder der eine oder der andere von beiden Tagen nicht mitgezählt sey. Am natürlichsten ist es wohl immer, zu sagen, wenn Jesus sechs Tage vor dem Feste nach Bethanien kam, so muß der sechste Tag vor dem Feste gemeint und also der Tag der Ankunft mit unter den sechsen seyn. Der Tag vor dem Feste ist nämlich der erste Tag; so zählt man rückwärts bis zum sechsten und rechnet den Festtag selbst nicht mit. Fiel also das Osterfest auf den 14. Nisan, so ist der 13. Nisan der erste und der 8. Nisan der sechste Tag vor dem Feste und also derjenige, an welchem Jesus in Bethanien ankam. Ob nun nach dieser Rechnung der 8. oder nach jener andern der 7. Nisan der von dem Evangelisten K. 12, 1. bezeichnete Tag sey, kann mit Gewißheit hier noch nicht ausgemacht werden. Natürlich muß man aber in beiden Fällen die Tage nach jüdischer Weise rechnen, von Sonnenuntergang bis zu Sonnenuntergang, was uns die Sache etwas schwieriger macht und erst ganz deutlich wer-

11) Vergleicht man in sprachlicher Beziehung das μεθ' ἡμέρας ἕξ, mit welchem Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. die Verklärungsgeschichte an die vorher erzählte Begebenheit von dem Bekenntnisse des Petrus angeknüpft wird, für welchen Zeitraum aber Lukas 9, 28. den Ausdruck ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ hat, so möchte man geneigt werden, auch bei Johannes den Ausdruck πρὸ ἓξ ἡμερῶν von einem nach gemeiner Redeweise achttägigen Zeitraume zu verstehen, d. h. so daß gerade eine Woche dazwischen gelegen habe und also der Tag der Ankunft Jesu in Bethanien derselbe Wochentag gewesen sey, wie der des Osterfestes. Dann wäre Jesus, da das Osterfest auf den 14ten Nisan fiel, am 7ten Nisan in Bethanien angekommen. Aber eine sichere sprachliche Gewähr bietet doch auch diese Vergleichung nicht. Vgl. Note 18.

den kann, wenn sich ergeben haben wird, ob wir aus der johanneischen Erzählung auch den Wochentag bestimmen können, auf welchen damals der 8te (oder 7te) Nisan fiel, an dem Jesus zu Bethanien ankam.

Wie es scheint, gleich an dem Tage der Ankunft in Bethanien fand das nach 12, 2. daselbst Jesu zu Ehren veranstaltete Gastmahl statt, bei welchem Maria, die Schwester des Lazarus, ihn salbte. Wahrscheinlich war die so nahe befreundete Familie von der auf diesen Tag bevorstehenden Ankunft Jesu im Voraus unterrichtet (was bei der geringen Entfernung Ephraims, und da es ja bei dem in der Nähe des Osterfestes stattfindenden häufigen Verkehre nach Jerusalem 11, 55. an Gelegenheit zur Bestellung nicht fehlte, füglich geschehen konnte), so daß also das Gastmahl im Voraus angeordnet worden war und nun alsbald ausgerichtet werden konnte, zumal wenn etwa die Ankunft Jesu an diesem Tage frühzeitig, d. h. entweder in den ersten Frühstunden oder bereits am Abende vorher, nachdem der jüdische Tag schon angefangen hatte, erfolgte, was dadurch wahrscheinlich wird, daß nach V. 9. die Kunde von derselben sich gleich unter den Juden (ohne Zweifel sowohl den zu Jerusalem einheimischen, als besonders den dort bereits eingetroffenen auswärtigen) verbreitete, von denen, wie es scheint, noch an demselben Tage viele nach Bethanien kamen, um Jesum, auf den nach 11, 56. die öffentliche Aufmerksamkeit sehr rege geworden, auf dessen Erscheinen am Feste Alles gespannt war, zu sehen und mit ihm seinen auferweckten Freund. Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Hinausströmen der Menge nach Bethanien, vorzüglich um des Lazarus willen, auch noch am folgenden Tage fortdauerte und den Einzug Jesu in Jerusalem verherrlichen half. Am folgenden Tage nämlich (τῇ ἐπαύριον, V. 12), also dem fünften vor dem Feste, fand der vorzugsweise so genannte Einzug Jesu in Jerusalem statt, der nach dem Berichte des Johannes, ohne alle positive Ver-

anstaltung von Seiten Jesu, dadurch so feierlich wurde, daß die durch den Wiederanblick des Todtenerweckers freudig bewegte Menge der Juden, welche auf die Kunde von der nahen Ankunft Jesu in Jerusalem auf den Weg nach Bethanien hinausgeeilt war (V. 12), den Erlöser auf seinem Wege, welchen er vielleicht um des sich mehrenden Gedränges willen auf einem, wie es hier scheint, zufällig erlangten Esel (V. 14. *εὑρὼν ὀνάριον*) machte, unter Freudensbezeugungen, mit festlichen Ausrufungen begleitete (V. 17. 18).

Von demjenigen, was etwa am Tage des Einzuges noch in Jerusalem Bemerkenswerthes vorfiel, erzählt Johannes nichts; doch ist es wenigstens möglich, wenn auch wegen V. 36. (der die V. 23—36. mitgetheilten Reden Jesu als die letzten öffentlich gesprochenen erscheinen läßt) nicht eben wahrscheinlich, daß die V. 20. unmittelbar mit δὲ sich daran anknüpfende Erzählung von der Begegnung Jesu mit den Griechen und dem, was bis V. 36. unlösbar daran hängt, auf diesen Tag zu setzen ist. Ohne Zweifel wenigstens ist Jerusalem der Schauplatz dieses Auftritts; diesen Eindruck macht das Ganze, sonderlich die Gegenwart des umherstehenden und an der Unterredung theilnehmenden ὄχλος (V. 29. 34), welchem Jesus sich nach den letzten weißagenden und ernst ermahnenden Aeußerungen (V. 35. 36) entzog (*ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ᾽ αὐτῶν*, wie 8, 59), indem er vermuthlich nach Bethanien zurückkehrte.

Für die 12, 44—50. mitgetheilte Rede Jesu ist es nicht mehr nöthig, Ort und Zeit aufzusuchen, da die neuere Exegese dafür entschieden hat, daß dieses nicht als eine einzelne, bestimmte Rede Jesu von Johannes gemeint sey, sondern als eine von ihm selbst, dem Evangelisten, herrührende, seiner die Darstellung der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu beschließenden Zwischenbetrachtung (V. 37—43) angeschlossene Zusammenfassung der den Unglauben der Juden betreffenden, öfter wiederholten Aeußerungen Jesu. Es wäre

dieß sonst in dem ganzen Evangelium das einzige Beispiel einer, was Ort und Zeit betrifft, ganz unbestimmt gelassenen, zusammenhangslosen, gleichsam in der Luft schwebenden Rede des Erlösers [12]).

Es folgt nun bei Johannes von K. 13. an die Mittheilung der letzten Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, an die sich K. 17. unmittelbar (V. 1. ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ) das hohenpriesterliche Gebet, so wie an dieses 18, 1. ebenso (ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐξῆλθε) der Aufbruch von Jerusalem an den Oelberg und die Gefangennehmung daselbst (V. 12) anschließt. Alle Versuche, irgendwo zwischen 13, 1. und 18, 1. einen Abschnitt zu finden, um für den Beginn eines anderen Tages, als des 13, 1. bezeichneten, Raum zu gewinnen, müssen an der unverkennbaren Continuität dieser ganzen Erzählung scheitern. Die beiden einzigen Stellen, wo man einen Absatz vermuthen könnte, sind 13, 31. und 15, 1. Wenn da wenigstens nur ein πάλιν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς stände, nach Art von 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7, so lohnte es sich etwa des Versuches, mit einer dieser beiden Stellen die Scene auf einen andern, etwa den folgenden Tag zu verlegen, um dadurch die so sehr gewünschte (hier aber noch gar nicht zu berücksichtigende) Uebereinstimmung des Johannes mit den Erzählungen der übrigen Evangelisten herbeizuführen. So aber ist es ganz willkürlich und unbegründet, hier einen solchen Abschnitt zu setzen, es sind vielmehr die wechselnden Sce-

12) Der Ausdruck ἔκραξε V. 44, der, verglichen mit 7, 37, so lauten könnte, als sey ein bestimmter, durch einen besonderen Anlaß motivirter Ausspruch Jesu hier wiedergegeben, kann mich in dieser Auffassung nicht irre machen. Es scheint mir, daß der Evangelist durch die Wahl dieses Wortes hier nur das Laute, Oeffentliche, Unverhohlene solcher Aeußerungen Jesu habe bezeichnen wollen. Vgl. 18, 20. So bildet diese dem Erlöser von Johannes in den Mund gelegte, aber auch wirklich seinem Munde entnommene Rede den Uebergang zu den von dem Evangelisten noch freier componirten Stellen 3, 16—21. 31—36.

nen Eines, bis über die Mitternacht hinaus verlängerten Abends, des letzten vor der Kreuzigung, welche uns der Augenzeuge und Ohrenzeuge Johannes von 13, 1. bis 18, 27. beschreibt. — Gleich im Anfange dieser Erzählung wird die Zeit bestimmt, zu der das *δεῖπνον*, welches, verglichen mit V. 30. (*ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε*), nur ein Abendessen gewesen seyn kann, stattgefunden habe, nämlich *πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα*. Daß sich diese Zeitangabe (V. 1) nur auf das V. 2. erwähnte *δεῖπνον* beziehen könne, oder vielmehr grammatisch noch eigentlicher auf das V. 4. erzählte Aufstehen Jesu von diesem Mahle und die Fußwaschung, leidet keinen Zweifel, da weder das V. 1. erwähnte Wissen Jesu um seinen bevorstehenden Hingang zum Vater, noch seine ebendaselbst als Motiv der Fußwaschung hervorgehobene Liebe zu den Jüngern eine solche Zeitbestimmung verträgt. Ein Mahl nun, das ausdrücklich als ein *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehaltenes bezeichnet wird, kann nicht das Passahmahl gewesen seyn. Denn mit diesem begann ja eben die *ἑορτὴ τοῦ πάσχα*, ja es bildete eigentlich deren religiösen Mittelpunkt, sofern das ganze Fest zu Ehren jenes mit dem Essen des Passahlammes beginnenden nächtlichen Auszugs aus Aegypten gefeiert wurde. Man kann auch nicht etwa sagen, die Handlung des Fußwaschens, auf welche das *πρὸ ἑορτῆς* sich zunächst beziehe, habe noch vor dem Mahle, also gewissermaßen auch noch vor dem Feste stattgefunden. Denn diese Handlung wird V. 4, vgl. V. 12, ausdrücklich als eine während des *δεῖπνον* vorfallende, das *δεῖπνον* für einige Zeit unterbrechende beschrieben, und würde also, wenn dieses das Passahmahl war, nicht *πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gefallen seyn. Es findet sich nun auch sonst K. 13. bis 17. weder in der johanneischen Erzählung, noch in den Reden Jesu die allergeringste Spur, daß dieses Vorfälle und Reden beim Passahmahle gewesen seyen. Aus diesem Stillschweigen an sich wäre nun freilich zu viel gefolgert,

wenn man daraus die Unmöglichkeit, das δεῖπνον sey das Passahmahl gewesen, folgern wollte. Allein in Verbindung mit der V. 1. voranstehenden bestimmten Zeitangabe dieses Mahles, πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα, ist dieser Mangel an Bezugnahme auf das Passah in der johanneischen Erzählung doch nicht ohne Gewicht. Es bleibt, wenn man schlicht an dieser Erzählung festhält, nichts Anderes übrig, als zu sagen, das Mahl, bei welchem die Fußwaschung vorfiel und die daran sich knüpfenden, wenigstens bis 14, 31. fortgesetzten Gespräche gehalten wurden, war ein Mahl vor dem Feste, und zwar, wie die späteren johanneischen Zeitbestimmungen ergeben, am Abende vor dem Feste. Da nun das Fest mit dem Passahmahle begann, welches am Ende des 14. und im Anfange des 15. Nisan, in den zwischen dem 14. und 15. Nisan getheilten Abendstunden genossen wurde, so fand das δεῖπνον πρὸ τῆς ἑορτῆς, von welchem Johannes erzählt, 24 Stunden früher, am Ende des 13. und im Anfange des 14. Nisan, statt. Denn die rauch'sche Hypothese, daß das Osterlamm von den Juden schon im Uebergange vom 13. zum 14. Nisan gegessen worden sey, beruht leider auf zu unsicheren Grundlagen, als daß sie nach den Untersuchungen, die de Wette und Lücke darüber angestellt haben, in Betracht gezogen werden und die Auslegung unserer Stelle (und der Parallelstellen bei den drei andern Evangelisten) bestimmen dürfte.

Vollkommen stimmt nun mit unserer Annahme die Auslegung, welche nach 13, 29. Einige der Tischgenossen dem an den Verräther Judas gerichteten Worte Jesu geben: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον (V. 27); nämlich Jesus habe diesem als dem Kassenführer der Gesellschaft (12, 6) damit den Rath oder Auftrag ertheilen wollen, die Einkäufe εἰς τὴν ἑορτὴν bald zu machen, dieselben zu beeilen. Denn dieß Mißverständniß setzt doch, die Sache schlicht angesehen, voraus, daß das Fest noch nicht da war, und stimmt

nicht mit der Annahme, daß diese Aufforderung bei dem Passahmahle geschehen sey, in einem Augenblicke, wo die Hauptfeier des Festes, so weit sie für eine solche Gesellschaft Einkäufe nöthig machte, schon vorüber war. Es steht gar nicht einmal da, daß die Jünger, welche den ganz unbestimmten, in ihrem bestimmten Sinne nur dem Verräther verständlichen Worten Jesu diesen Sinn unterlegten, in denselben eine Aufforderung erblickt hätten, diese Einkäufe sogleich zu machen und deßhalb vom Mahle aufzustehen; sie konnten auch meinen, es sey eine Erinnerung an die überhaupt noch vor dem Feste zu besorgenden Geschäfte, zu denen auch am folgenden Tage noch Zeit war, da das Fest selbst ja erst in den Nachmittagsstunden des eben angebrochenen 14. Nisan seinen Anfang nahm. Denn die späte Abendstunde (ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε, V. 30) war wohl nicht mehr dazu geeignet, noch Festbedürfnisse einzukaufen. So daß diejenigen Jünger, welche sich die Worte so deuteten, als Judas gleich darauf sich erhob und hinausging (V. 30), entweder die Auslegung, welche sie den Worten Jesu eben gegeben hatten, wieder fallen lassen oder annehmen mußten, Judas habe dieselben entweder anderswie verstanden oder sein Aufstehen und Weggehen stehe mit denselben in gar keiner Verbindung.

Nach der Entfernung des Verräthers setzt Jesus sein Tischgespräch mit den übrigen Jüngern von 13, 31—14, 31. fort. Die Aufforderung 14, 31. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν! brauchte von den Jüngern, zumal wenn Jesus nicht, indem er diese Worte sprach, selbst sich erhob, nicht von augenblicklichem Aufstehen und Weggehen verstanden zu werden. Jesus konnte damit auch nur sagen wollen: damit ich meine Liebe und meinen Gehorsam gegen den Vater zeige, so lasset uns ganz nach unserer Gewohnheit von hier aufbrechen. Möglich, daß wenigstens das Aufstehen vom Mahle sogleich erfolgte und K. 15. bis 17. nicht mehr bei Tische, sondern nachher, während die Ge-

sellschaft aber noch an dem Orte des Mahles, etwa stehend, zusammenblieb, gesprochen sind; aber auch möglich, daß sie noch eine Weile liegen blieben und sich erst zu dem Gebete 17, 1. erhoben. Ganz unwahrscheinlich ist es, daß die Reden der folgenden Kapitel im nächtlichen Hinausgehen durch die Stadt nach dem Oelberge gesprochen seyen, zu welcher Annahme sich Einige durch 15, 1. haben verleiten lassen, als sey der Zug da gerade an Weingärten vorbeigegangen, welche dem Erlöser den Anlaß zu der παροιμία von dem Weinstocke und den Reben gegeben hätten. Denn wenn schon solche zusammenhängende Reden, wie K. 15 und 16, nicht wohl im nächtlichen Wandern durch die Straßen einer damals gerade so bevölkerten Stadt zu eilf Menschen gehalten seyn können, wie denn die Unruhe solches Wanderns der in diesen Reden ausgedrückten innerlichen Ruhe gar nicht entspricht, wo gewänne man bei dieser Annahme eine angemessene Localität für das Gebet K. 17, da erst nach demselben 18, 1. der Uebergang über den Bach Kidron erfolgte? — Das Aufheben der Augen zum Himmel 17, 1. konnte ja recht gut auch in dem Locale stattfinden, wo sie gegessen hatten; und auch für das Gleichniß vom Weinstocke 15, 1 ff. kann man dort eine passende Veranlassung finden, wenn man etwa mit Lücke annimmt, daß ein Weinstock am Hause in die Fenster hineinrankte, oder daß der Anblick des geleerten Kelches den Erlöser auf diesen Vergleich brachte.

Den Rest dieses Abends und die Nacht füllen die Auftritte in dem Garten jenseit des Kidron (18, 1—12) und in den Häusern des Annas und Kaiphas (V. 13—27) aus. Am andern Morgen frühe (ἦν δὲ πρωΐα, V. 28), also am Frühmorgen des 14. Nisan, wo am Abende das Passahlamm gegessen werden mußte, wird Jesus aus dem hohenpriesterlichen Palaste in den des Pilatus geführt. Die Juden, die ihn begleiten, betreten das heidnische Gebäude

nicht, um nicht eine gesetzliche Verunreinigung auf sich zu laden (ἵνα μὴ μιάνθωσι), die ihnen nicht erlaubt haben würde, das in die letzte Stunde dieses Tages fallende Passahmahl zu essen (ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Sie veranlassen also, daß Pilatus zu ihnen hinaustritt (V. 29). Dieß stimmt nun Alles so völlig mit der Zeitangabe 13, 1. und mit der 13, 29. zum Grunde liegenden Voraussetzung überein, daß man, hätte man es mit dem Berichte des Johannes allein zu thun gehabt, nie auf eine andere Auslegung des ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα gekommen seyn würde. Diese Uebereinstimmung der johanneischen Darstellung mit sich selbst geht auch durch das Folgende hindurch. Die verschiedenen Verhandlungen des Pilatus mit den Juden (18, 29—31. 38—40[13]); 19, 4—7. 12), die verschiedenen Verhöre, die derselbe mit Jesu anstellte (18, 33—38; 19, 8—11), die Geißelung und Mißhandlung Jesu (19, 1—3) dauerten den Vormittag über. Als Pilatus, geschreckt durch die von den Juden ihm V. 12. gestellte Alternative, den Richtstuhl auf Gabbatha einnahm, war die sechste Stunde, d. h. die Mittagsstunde herbeigekommen, was Johannes V. 14. mit den Worten bemerkt: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη. Es war der Tag der Zurüstung des Passah, also der 14. Nisan; in der letzten Abendstunde dieses Tages sollte das Passahlamm gegessen

---

13) Pilatus spricht V. 39. von seiner Gewohnheit, den Juden ἐν τῷ πάσχα Einen Gefangenen loszugeben, und macht ihnen den Vorschlag, sich Jesum von ihm zu erbitten. Es stimmt auch dieß zu der Annahme, daß dieser Tag der 14. Nisan gewesen sey, an welchem Abends das Passahmahl noch erst genossen werden sollte; denn bei dem hohen Werthe, den die Juden auf die Theilnahme an diesem Mahle, als dem diesem Feste eigenthümlichsten Gebrauche, legten, ist es doch viel wahrscheinlicher, daß die Losbittung und Loslassung des Gefangenen vor dem Mahle (also am 14. Nisan) geschah, so daß der Befreite nun gleich daran noch Theil nehmen konnte, als daß sie erst nach demselben, am 15. Nisan, stattgefunden habe.

werden. Daß es diese παρασκευή war, wiederholt Johannes noch zweimal; zuerst V. 31. (ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν), wo er das durch die nahe bevorstehende Festfeier entstehende Zeitgedränge als die Ursache angibt, weßhalb man den drei Gekreuzigten habe die Beine zerschlagen und sie von den Kreuzen herabnehmen wollen; sodann V. 42, wo eben dieser Zeitmangel als Grund angegeben wird, weßhalb Jesus in der Grabhöhle eines der Schädelstätte nahe liegenden Gartens beigesetzt worden sey. Diese Beisetzung geschah also in den letzten Abendstunden des 14. Nisan, unmittelbar ehe das Passahlamm gegessen ward.

Es läßt sich aber aus der johanneischen Darstellung auch der Wochentag, an welchem dieß geschehen, wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen, und zwar aus 19, 31; vgl. 20, 1. 19. Der Evangelist, um noch bestimmter hervorzuheben, warum man geglaubt habe, dem Leben der Gekreuzigten nöthigenfalls mit nachhelfender Gewalt ein Ende machen und sie so schnell (nach Verlauf von wenigen Stunden) von den Kreuzen herabnehmen zu müssen, fügt 19, 31. zu den Worten: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, die sich auf V. 14. (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα) zurückbeziehen, hinzu: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Nun könnte zwar, wie es nach Levit. 23, 11. den Anschein hat, der bevorstehende erste Tag des Festes, der 15. Nisan, hier σάββατον genannt seyn, welcher eben als der erste besonders groß und heilig war. Dieser erste Festtag aber konnte auf jeden Wochentag fallen, und wenn man dann das τῶν σαββάτων [14]) 20, 1. 19. ebenso nicht vom eigentlichen Sabbath, sondern von diesem ersten Ostertage, dem 15. Nisan, verstände, so wüßte man nur, daß Jesus am ersten Tage nach dem 15. Nisan (μία τῶν

---

14) Bekanntlich steht der Pluralis τὰ σάββατα häufig für den Singularis. Matth. 12, 1. 11. Mark. 3, 2. Luk. 4, 16. Luk. 13, 10. Apg. 13, 14. Apg. 16, 13. So auch im Hebräischen. Exod. 31, 14.

σαββάτων), also am 16. Nisan, auferstanden sey; die Wochentage aber blieben dann für diesen ganzen Zeitverlauf völlig unbestimmbar. Allein in der von dem Auferstehungstage bei allen Evangelisten gebrauchten solennen Bezeichnung μία τῶν σαββάτων (Mark. 16, 9. hat πρώτη σαββάτων) ist σάββατα wie auch Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2. ohne Zweifel immer im engern Sinne entweder von dem letzten Wochentage oder von der ganzen Woche zu verstehen, und die μία τῶν σαββάτων, an welcher Jesus auferstand, ist also der Tag nach dem gewöhnlichen Sabbath oder nach der abgelaufenen Woche, der erste Wochentag oder der Sonntag. Nun sagt Johannes zwar nicht, wie lange Jesus im Grabe gelegen habe, doch ist gewiß anzunehmen, daß er mit dem μία τῶν σαββάτων 20, 1. sich auf 19, 31. (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου) zurückbeziehen wolle, und daß er also auch da (19,31) σάββατον von dem Wochensabbath, nicht von dem ersten Festtage als solchem verstanden, und daß er diesen Sabbath darum groß genannt habe, weil auf ihn dießmal der 15. Nisan fiel, in dessen ersten (abendlichen) Stunden das Passahmahl gefeiert ward. Dann also lag Jesus von der letzten Stunde des 14. Nisan an, den ganzen 15. (den Sabbath) über bis zur Morgenfrühe des 16., d. h. von den Abendstunden des Freitags bis zur Morgenfrühe des Sonntags, im Grabe. Der 14. Nisan fiel vom Donnerstag Abend bis zum Freitag Abend. Donnerstag Abend hielt Jesus also das δεῖπνον mit den Jüngern und die Reden bis K. 17. In der Nacht auf Freitag erfolgte die Gefangennehmung und das Verhör vor Annas und Kaiphas; Freitag Vormittag die Verhandlung mit Pilatus; Mittags die Verurtheilung; Nachmittags der Tod; Abends, unmittelbar vor dem Passahmahle der Juden, das Begräbniß. — Rechnen wir aber von da zurück bis zu dem 12, 1. angegebenen Zeitpunkte, von welchem es uns ungewiß blieb, ob es der 7. oder der 8. Nisan gewesen, so

fiel der 7. Nisan von Donnerstag auf Freitag, der achte von Freitag auf Sonnabend. Kam Jesus am 7. Nisan in Bethanien an, so kann das am Donnerstag Abend spät der Fall gewesen seyn oder im Laufe des Freitags; das Gastmahl, bei welchem die Salbung vorfiel, müßten wir dann jedenfalls doch auch auf den Freitag, den Einzug in Jerusalem auf den Sonnabend setzen. Erfolgte aber die Ankunft Jesu in Bethanien am 8. Nisan, der vom Freitag auf den Sonnabend dauerte, so setzen wir dieselbe am beßten auf den Freitag Abend, als der Sabbath eben angebrochen war; das Gastmahl fand dann am Sonnabend, gegen Ende des Sabbaths, statt; und der Einzug in Jerusalem am Sonntag [15]). Da nun bei dieser letzten Annahme der Sabbath weder durch die Reise Jesu von Ephraim nach Bethanien entheiligt wird [16]), noch durch den Einzug in Jerusalem, wie es bei der Annahme des 7. Nisan der Fall wäre, so hat es am meisten für sich, den 8. Nisan als den Tag der Ankunft Jesu in Bethanien zu setzen. Es kommt dazu, daß festliche Mahle am Sabbath sehr gewöhnlich waren. Das Hinausströmen der Juden nach Bethanien aber, welches erst nach dem Gastmahle erwähnt wird (12, 9. 11), mag theils am Sonnabend Abend nach beendetem Sabbath [17]), theils noch am Sonntag Morgen

---

15) Neander im Leben Jesu (S. 547) nimmt an, daß Jesus am Freitag, aber noch vor dem Anbruche des Sabbaths, in Bethanien angekommen sey, muß aber dann, um die Rechnung herauszubringen, die sechs Tage (12, 1) so verstehen, daß der terminus a quo und ad quem beide nicht darunter begriffen seyen.

16) Denn daß er am Freitag Abend, nach eben angebrochenem Sabbath, dort ankam, war vielleicht Schuld einer zufälligen Verspätung, und er mochte doch, wiewohl wir ihm darin ja keine kleinlich ängstliche Berechnung der Zeit und des Weges zutrauen dürfen, etwa nur noch die am Sabbath erlaubte Wegstrecke nach dem Anbruche desselben zurückgelegt haben.

17) Wenn nicht die Neugierde Einiger schon am Sabbath selbst stärker war, als ihre Religiosität, oder wenn man sich nicht,

stattgefunden haben; und in dieselbe Zeit verlegt man am besten die 12, 10. erwähnte Beschlußnahme des Synedriums, auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen.

Im zwanzigsten Kapitel finden sich außer der Bestimmung des Auferstehungstages selbst (V. 1) nur noch zwei chronologische Data. Nämlich V. 19, wo die erste Erscheinung des Auferstandenen bei den versammelten Jüngern auf den Abend (οὔσης οὖν ὀψίας) des nämlichen Tages (τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) gesetzt wird, was aber, falls die Bezeichnung ὀψία etwa auf die schon eingetretene Dunkelheit deutete (wozu die verschlossenen Thüren passen möchten), doch erst nach schon angebrochenem 17. Nisan gewesen seyn würde. Und sodann V. 26, wo ein zweites Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern acht Tage (μεθ' ἡμέρας ὀκτώ) nach dem ersten, also nach dem Auferstehungstage gelegt wird; was aber bei der Unbestimmtheit des Ausdruckes μεθ' ἡμέρας ὀκτώ (vgl. was oben über das πρὸ ἓξ ἡμερῶν, 12, 1. gesagt worden ist) wieder nicht genau herauszubringen ist. Vielmehr kann dieß Datum ebenso gut von dem 23. wie von dem 24. oder gar 25. Nisan gelten, je nachdem man den terminus a quo und ad quem oder einen von beiden mitzählt oder nicht [18]).

---

wie Neander (Leben Jesu, S. 547) meint, so einrichtete, daß man die am Sabbath erlaubte Wegstrecke (1000 Schritte) noch vor Sonnenuntergang, die andere etwas größere Wegeshälfte bis Bethanien nach Ablauf des Sabbaths zurücklegte.

18) Versteht man unter dem μεθ' ἡμέρας ὀκτώ einen gewöhnlich so genannten achttägigen Zeitraum, so daß diese zweite Erscheinung Jesu am Sonntage nach dem Auferstehungssonntage vorgefallen wäre, so dürfte man wohl annehmen, es sey dem Evangelisten überhaupt geläufig gewesen, den Zwischenraum einer vollen Woche auf diese Weise: μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ zu bezeichnen. Dann aber müßte man das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (12, 1) nicht ebenso verstehen, sondern auf eine andere Weise berechnen, nämlich so, daß der sechste Tag vor Ostern, also

Das außer dem Verbande des johanneischen Evangeliums liegende 21. Kapitel enthält nur die ganz unbestimmte Zeitangabe μετὰ ταῦτα V. 1, woraus nichts zu machen ist. Da die Scene hier in Galiläa ist, so muß mit dieser Anknüpfung, wenigstens für die Reise von Jerusalem dorthin der erforderliche Zwischenraum gegeben seyn.

III. Uebersicht der vorstehend gewonnenen Resultate [19]).

1. Aufenthalt bei Bethanien (Bethabara) in Peräa. (Erste Anknüpfung des Verhältnisses mit einigen Jüngern.)

(da der 14. Nisan von Donnerstag Abend auf Freitag Abend fiel) der 8. Nisan, von Freitag Abend auf Sonnabend Abend fallend, dadurch bezeichnet wäre, wie es uns auch sonst am wahrscheinlichsten geworden. — Dieß gegen Neander und Alle, die Jesum schon im Laufe des Freitags, vor Anbruch des Sabbaths, zu Bethanien ankommen lassen.

19) Zur Erläuterung dieser übersichtlichen Zusammenstellung bemerke ich, daß in derselben nicht nur das Unbestrittene, sondern auch das nur Wahrscheinliche, so weit es sich mir aus den obigen Untersuchungen ergeben hat, als gewiß gesetzt worden ist, ohne daß ich doch dafür die volle Gewißheit in Anspruch nähme; ferner, daß das chronologisch nicht genau Bestimmbare hier versuchsweise genauer bestimmt worden ist, aber wieder, ohne daß ich diese bestimmteren Angaben darum etwa für sicher hielte. Es kam mir nur darauf an, eine Vorstellung davon zu geben, wie ich mir den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu nach Johannes etwa construiren zu müssen glaube. — Das Verhältniß des jüdischen Kalenders zu dem unsrigen habe ich, nach Ideler's Angaben, so angenommen, daß der erste Monat der Juden (Nisan) ungefähr unserm April, ihr siebenter Monat (Thischri oder Ethanim) unserm October, ihr neunter Monat (Kislev) unserm December, und ihr zwölfter Monat (Adar) unserm März entspräche. Diese ungefähre Uebereinstimmung der Monate habe ich aber hier, der leichteren Uebersichtlichkeit wegen, eine genaue seyn lassen, und auch auf den etwa in diesem drittehalbjährigen Zeitraume fallenden Schaltmonat keine Rücksicht genommen. — Ich bitte, bei dem Urtheil

1, 29—43. (52). Vier oder fünf Tage. Zu Anfang des Februar.

2. Reise nach Galiläa, 1, 44; 2, 1. Zwei Tage. Gegen Mitte des Februar.

3. Erster (kürzerer) Aufenthalt in Galiläa, zu Kana (Hochzeit daselbst), 2, 1—11, und Kapernaum, V. 12. Etwa sechs Wochen. Im Februar und März.

4. Reise nach Jerusalem auf das erste Osterfest, 2, 13. Ende März, Anfangs April.

5. Erster Aufenthalt in Jerusalem. (Reinigung des Tempels, 2, 14—22. Verhältniß zu den Juden, 2, 23—25. Gespräch mit Nikodemus, 3, 1—15. (21). Während des Mitte April fallenden Passahfestes und noch eine Zeit lang nach demselben.

6. Reise von Jerusalem nach einer Gegend des jüdischen Landes, 2, 22. Zu Anfang des Sommers.

7. Aufenthalt im jüdischen Lande. (Streit über die Taufe Jesu und Johannis; letzte Erklärungen des Täufers über Jesum.) 3, 22—30. (36). Während der Sommer- und ersten Herbstmonate. Etwa ein halbes Jahr.

8. Reise durch Samaria (Gespräch am Jakobsbrunnen; zweitägiger Aufenthalt in Sychar) nach Galiläa, 4, 1—43. Im Spätherbste, Ende Novembers.

9. Zweiter Aufenthalt in Galiläa. (Heilung des Sohnes des Königischen.) 4, 43—54. Während des Winters. Drei bis vier Monate.

10. Reise zum Purimfeste nach Jerusalem, 5, 1. Gegen die Mitte des März.

über nachfolgenden Ueberblick des Lebens Jesu diese Einschränkungen nicht außer Acht zu lassen, und mir also nicht den Vorwurf zu machen, als wolle ich zu viel und zu genau wissen, da mir die Grenzen unsers Wissens hier recht wohl bekannt sind.

11. Zweiter (kurzer) Aufenthalt in Jerusalem. (Heilung des Kranken am Teiche Bethesda.) 2,2 — 47. In der zweiten Hälfte des März. Höchstens vierzehn Tage.

12. Reise nach Galiläa, 6, 1. 4. Kurz vor dem zweiten Osterfeste. Zu Ende des März.

13. Dritter (längster) Aufenthalt in Galiläa. (Speisung der 5000 Mann, 6,1 — 13. Nächtliche Seefahrt der Jünger, V. 13 — 21. Rede in der Synagoge zu Kapernaum, V. 22—59. Gespräch mit den abfallenden und zurückbleibenden Jüngern, V. 60 — 71. Wanderungen im Lande, 7, 1. Veranlassung zur Abreise, 7, 1 — 9). Während des Sommers. Sechs bis sieben Monate.

14. Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste, 7, 10. Gegen Mitte Octobers.

15. Dritter (längster) Aufenthalt in Jerusalem. (Begebenheiten in der Mitte des Laubhüttenfestes, 7, 14 — 36; am letzten Tage des Festes, 7, 37 — 52. Mehrmalige spätere Unterredungen Jesu mit den Juden, 8, 12 — 20; 21 — 29; 30 — 59. Heilung des Blindgeborenen und die sich daran knüpfenden Verhandlungen, 9, 1 — 41. Gleichnisse vom Schafstalle und Hirten, 10, 1 — 21. Begebenheiten am Enkänienfeste, 10, 22 — 39). Vom Laubhüttenfeste (15 — 22. October) bis nach dem Enkänienfeste (25. December). Gegen drittehalb Monate.

16. Reise von Jerusalem nach Peräa, 10, 40. Ende Decembers.

17. Aufenthalt in Peräa. (Erfolg der dortigen Wirksamkeit Jesu, 10, 40 — 42. Kunde von Lazarus Krankheit und darauf bezügliche Unterredung mit den Jüngern, 11, 1—16). Vom Anfang des Januars bis in den März.

18. Reise von Peräa nach Bethanien, 11, 17. In der zweiten Hälfte des März.

19. Kurzer Aufenthalt in Bethanien. (Auferweckung des Lazarus, 11, 17 — 44. Nächste Folgen dieser Begebenheit, 11, 45 — 53). Zu Ende des März.

20. Reise von Bethanien nach Ephraim, 11, 54. Am Ende des März.

21. Aufenthalt in Ephraim, 11, 54—57. Ende März, Anfangs April.

22. Reise von Ephraim nach Bethanien zum dritten Osterfeste, 12, 1. Im April.

23. Ankunft in Bethanien. Am 7. April, dem Sabbath, Freitag Abend. Joh. 12, 1. Ebenfalls an diesem Sabbath, Sonnabend den 8. April, das Gastmahl, wobei die Salbung, V. 2—8. Am Abend das Hinausströmen der Juden von Jerusalem nach Bethanien, V. 9—11.

24. Einzug in Jerusalem. Am 9. April, Sonntag Vormittag, 12, 12—19. An einem der folgenden Tage die Begebenheit mit den Griechen und letzte öffentliche Rede Jesu, V. 20—36.

25. Das letzte Abendessen Jesu mit den Jüngern in Jerusalem, 13, 1. 2. Die Fußwaschung, V. 3—11. Letzte Gespräche, 13, 12. bis 16, 33. Hohenpriesterliches Gebet, 17. Gefangennehmung im Garten am Oelberge, 18, 1—11. Verhör vor Annas und Kaiphas, 18, 12—27. Verhandlungen mit Pilatus, 18, 28.— 19, 16. Kreuzigung und Tod Jesu, 19, 17—30. Abnahme vom Kreuze und Begräbniß, 19, 31—42. — Am 13. und 14. April. Von Donnerstag Abend bis Freitag Abend.

26. Auferstehung Jesu. Am 16. April, Sonntag frühe, 20, 1 ff. Er erscheint der Maria Magdalena, V. 11—18. Am Abend desselben Tages werden die Jünger durch seine erste Erscheinung überrascht, V. 19—23.

27. Zweite Erscheinung des Auferstandenen bei den Jüngern, unter denen nun auch Thomas. Am Sonntage den 23. April, 20, 24—29.

28. Dritte Erscheinung Jesu bei den Jüngern, in Galiläa am See bei Tiberias. Vielleicht im Mai; 21, 1—14. Unterredung mit Petrus und mit Johannes, V. 15—22.

IV. Schlußbemerkungen.

1. Die Zeitbestimmungen in diesem Evangelium sind, wenn wir zunächst auf die Erzählung bis zum Beginne der Leidensgeschichte, also auf die ersten eilf Kapitel, achten, so beschaffen, daß man sieht, es kommt dem Johannes durchaus nicht etwa auf einen chronologischen, am wenigsten auf einen vollständigen chronologischen (d. h. in der Chronologie vollständigen) Abriß des Lebens Jesu an. Die Angabe der Zeit, wo sie sich bei ihm findet, soll meistens entweder nur dazu dienen, die Localität eines Vorfalls, einer Rede anschaulich zu machen oder irgend einen Umstand der Erzählung zu erklären, oder sie dringt sich dem Erzähler als integrirender Theil einer Begebenheit in der Lebendigkeit der Erzählung, in der lebendigen Vergegenwärtigung des Selbsterlebten, ohne alle besondere Absicht auf. Von dieser letzteren Art sind die verschiedenen *τῇ ἐπαύριον* (V. 29. 35. 44) und die *ὥρα ὡς δεκάτη* (V. 40) des ersten Kapitels; auch im Zusammenhange damit das *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* 2, 1; ferner die *δύο ἡμέραι* des Aufenthalts bei den Samaritern 4, 40. 43, und das *τῇ ἐπαύριον* 6, 22. Des ersten Osterfestes 2, 13. und des Laubhüttenfestes 7, 2. geschieht nur Erwähnung, um die Reisen Jesu nach Jerusalem zu motiviren; des zweiten Osterfestes 6, 4., nur um den Zusammenfluß einer so großen Menschenmenge zu erklären; des Enkänienfestes 10, 22., weil dem Evangelisten die Localität der Unterredung (V. 24 ff.) noch so deutlich vor Augen ist [20]; dieser Vorfall hatte in der Halle Salomons, nicht in einem der Tempelvorhöfe, statt;

---

20) Aehnlich wie bei der Erwähnung der *συναγωγῇ* in Kapernaum 6, 59. und des *γαζοφυλάκιον* 8, 20., obwohl hier die Scene vielleicht auch deßhalb erwähnt wird, um darauf aufmerksam zu machen, daß man selbst an diesem vielbesuchten Orte damals Jesum nicht zu greifen versucht oder gewagt habe.

es war ja Winter, gerade am Enkänienfeste! — Von ähnlicher Beschaffenheit sind die Zeitangaben in der Passionsgeschichte (von K. 12 an). Daß da (zuerst 11, 55) des dritten Osterfestes zu wiederholten Malen Erwähnung geschieht, ist natürlich, weil zu viele einzelne Umstände dieser letzten Lebenstage Jesu mit diesem gerade eintretenden Feste zusammenhängen, und es doch jedenfalls die Veranlassung zu seiner letzten Reise nach Jerusalem war. Aber die chronologische Genauigkeit, mit welcher die Erzählung hier durch das an sich zwar wieder nicht ganz unzweideutige πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 12, 1. eingeleitet wird und die sich in dem τῇ ἐπαύριον (V. 12) fortsetzen zu wollen scheint, verschwindet schon wieder in dem lose verbindenden δὲ (V. 20), das die Zusammenkunft mit den Griechen einleitet, so daß man nicht mehr weiß, ob diese am Tage des Einzugs oder an einem späteren vorgefallen ist. Das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. ist an sich so unbestimmt, daß man erst aus dem Verfolge der Erzählung und zwar erst 18, 28. darüber ins Klare kommt, wo doch auch die Erwähnung des an diesem Tage bevorstehenden Passahmahles insofern nur wieder eine gelegentliche ist, als dem Erzähler der Umstand noch so gegenwärtig war, daß die Ankläger Jesu nicht in das Haus des Landpflegers gegangen seyen, sondern diesen zu sich heraus hätten kommen lassen. Von derselben Art ist der parenthetische Satz 19, 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη; der entscheidende Augenblick der Verurtheilung Jesu war dem ἐπιστήθιος so bedeutend, daß er unwillkürlich den Moment genau bestimmt, wann dieselbe erfolgt sey; wie denn überhaupt in dieser ganzen Darstellung ebenso (eigentlich absichtslos) der Tageszeit öfter Erwähnung geschieht, ἦν δὲ νύξ, ὅτε ἐξῆλθε, 13, 20. (daher die Lampen, 18, 4., die Nachtkälte, V. 18, der Hahnenruf, V. 27); ἦν δὲ πρωΐα, 18, 28. Die noch zweimalige Erwähnung der παρασκευὴ geschieht, um die Schleunigkeit der letzten Pro-

cedur mit den Gehängten und des Begräbnisses Jesu zu motiviren. Daß aber 20, 1. die μία τῶν σαββάτων als der Tag der Auferstehung genannt wird, erklärt sich aus der großen Wichtigkeit, welche diese Begebenheit in den Augen aller Jünger hatte, und mag man diese Form, die Erzählung von der Auferstehung zu beginnen, als die zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums schon stereotyp gewordene, traditionsmäßig feststehende (vgl. Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1) ansehen, welcher Johannes sich hier ausnahmsweise anschloß. — Hätte dieser irgend einen Werth darauf gelegt oder die Absicht gehabt, chronologisch genau zu erzählen, es würden sich nicht so unbestimmte Ausdrücke finden, wie die οὐ πολλαὶ ἡμέραι, 2, 12., des ersten Aufenthalts in Kapernaum, wie die an sich so ganz zweifelhafte ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 5, 1., wie das so lose anknüpfende, einen so weiten Spielraum gestattende μετὰ ταῦτα, 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1.[21]), wie das nicht minder unbestimmte, dem Johannes auch sonst so sehr geläufige (zuweilen, wie 4, 54. fast abundirende) πάλιν, 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7. Es würden dann nicht Begebenheiten, wie die Unterredung mit Nikodemus K. 3, die Heilung des Blindgeborenen K. 9, die Auferweckung des Lazarus K. 11, im Verhältnisse zu ihren nächsten Umgebungen chronologisch so unbestimmt geblieben und mit einem bloßen δὲ (3, 1; 11, 1) oder καὶ (9, 1) an das zunächst Vorhergehende angeknüpft seyn. Endlich würden wir dann nicht eine der wichtigsten Zeitbestimmungen im johanneischen Leben Jesu, nämlich den Zeitpunkt der ersten Rückkehr Jesu von Judäa nach Galiläa, nur der zufälligen Angabe der Jahreszeit in jener gleichnißartigen Rede (4, 35) verdanken.

Bei diesem unverkennbaren Zurücktreten des chrono-

---

21) Etwas bestimmter schon ist eben des Singularis wegen das μετὰ τοῦτο 2, 12; 11, 7.

logischen Interesses in unserm Evangelium ist dasselbe aber dennoch vollkommen geeignet, uns einen vollständigen und geordneten Ueberblick über den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu in chronologischer Beziehung zu gewähren. Die Zeit ist diesem Evangelisten für seine Darstellung zwar nur insofern von Bedeutung, als die Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Leben Jesu für den von dem Erzähler festgehaltenen Gesichtspunkt, für den pragmatischen (historisch-apologetischen) Zweck seiner Schrift Wichtigkeit hat. Aber weil für diesen Zweck, mag man denselben nun näher bestimmen wie man wolle, doch offenbar das Nacheinander der Reisen, Reden, Wunder, Begegnisse in diesem vielbewegten Leben sehr wichtig war, so beobachtet unser Evangelist nicht nur im Ganzen seiner Mittheilungen die Zeitfolge, so daß man nirgends auch nur die leiseste Spur eines Hysteron-Proteron bei ihm wird auffinden können [22], sondern er hat auch Veranlassung genug zu oftmaliger mehr oder weniger bestimmter Angabe der Zeit, in welche die einzelnen Begebenheiten fallen. Daher, obwohl die Zeitangaben oft so unbestimmt lauten und obwohl der Evangelist zuweilen Monate lange Zwischenräume überspringt, ohne dieselben anders, als mit ein Paar Worten anzudeuten oder sie anders, als nur aus dem Zusammenhange des Ganzen errathen zu lassen, man dennoch eine verhältnißmäßig deutliche und sichere Vorstellung von den chronologischen Verhältnissen dieses etwas mehr als zweijährigen Zeitraums daraus gewinnt, gleichsam einen Rahmen nicht nur für das ganze von der zarten Meisterhand des Lieblingsjüngers uns gezeichnete Bild seines Meisters, sondern auch

---

22) Denn nicht ein solches, sondern nur eine nachträgliche, gleichsam parenthetische Bemerkung wäre es doch auch, wenn man sich genöthigt sähe, das ἀπέστειλε 18, 24. plusquamperfectisch zu verstehen.

für die einzelnen Theile, aus welchen dieses Gesammtbild von ihm zusammengesetzt ist. Dieses aber, daß wir einen so vollständigen, klaren und bestimmten Ueberblick über die chronologischen Verhältnisse des Lebens Jesu aus einer Darstellung erlangen, welche so ungeheure Lücken hat und welche so wenig darauf ausgeht, Fragen des chronologischen Interesses beantworten zu wollen, daß man ihr vielmehr eine gewisse Unabsichtlichkeit, sowie die höchste Unbefangenheit in dieser Beziehung zuerkennen muß, dürfte eines der stärksten, aber noch nicht genug hervorgehobenen Argumente für die Authentie und die historische Lauterkeit dieses Evangeliums seyn, sofern solche Argumente doch nicht allein aus den Zeugnissen des Alterthums, sondern auch aus der inneren Beschaffenheit der in Frage gestellten Schrift hergenommen werden dürfen.

2. Die johanneische Erzählung macht durchaus den Eindruck, daß nach der Absicht Jesu, als dessen Heimath auch bei diesem Evangelisten Galiläa [23]) und als dessen vorausgesetzte Vaterstadt Nazareth [24]) gilt — [25]), Jerusalem von Anfang an der Hauptschauplatz seiner

---

23) 7, 41: *Ἄλλοι δὲ ἔλεγον· Μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται;* — V. 52. *Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐρεύνησον καὶ ἴδε, ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.*

24) Philippus zu Nathanael 1, 46: .... *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.* Die zweimalige Antwort der Häscher auf die Frage, wen sie suchten, 18, 5. 7: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.* Die Aufschrift über dem Kreuze, 19, 19: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος.*

25) Dieses besonders hervorzuheben, da es unnöthig erscheinen könnte, bestimmt mich die Auslegung, welche Lücke der schwierigen Stelle 4, 44. gibt, wo er *πατρίς* auf Judäa bezieht, da Jesus doch in Bethlehem geboren sey, was Johannes natürlich gewußt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt habe. Obwohl aber durch diese Auslegung die Schwierigkeiten dieser Stelle einigermaßen würden geebnet werden, so hieße es doch der Erzählung des Jo-

Wirksamkeit seyn sollte. Dieser Eindruck entsteht nicht sowohl daher, daß Johannes fast nur Thaten und Reden Jesu aus Jerusalem berichtet, sondern daher, daß nach

---

hannes (vgl. die angeführten Stellen) Gewalt angethan, wenn man ihn hier so ohne Weiteres mit der πατρὶς Jesu Judäa wollte meinen lassen. Auch nach dem Berichte des Johannes kann man hier unter der πατρὶς nur entweder an Galiläa überhaupt oder an Nazareth insbesondere denken. Es kommt dazu, daß nach der in den Synoptikern erhaltenen galiläischen Evangelien-Tradition (Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Luk. 4, 24) Jesus, und zwar, wie es nach der Stellung dieses Abschnittes bei Lukas scheint, ziemlich im Anfange seines öffentlichen Auftretens, eine solche Aeußerung über das Schicksal der Propheten im Vaterlande in Nazareth, seiner Heimath, selbst gethan hat, auf welchen (bekannten) Ausspruch Johannes sich eben hier zu beziehen scheint. Da nun Jesus dieses Wort gewiß nicht bald von Galiläa oder Nazareth und bald von Judäa kann verstanden und sich so die Amphibolie seines wahren Vaterlandes auf eine — soll ich sagen scherzhafte Weise zur Beschuldigung beider Landestheile zu Nutze gemacht hat, so müßte man, wollte man die πατρὶς Joh. 4, 44. mit Lücke von Judäa verstehen, schon annehmen, daß die galiläische Evangelien-Tradition hier ganz falsch berichtet gewesen sey. Ja es würde dann von den, freilich von einander abweichenden, Erzählungen, in welche diese Aeußerung (die Jesus übrigens recht gut bei Gelegenheit mehrmals kann gethan haben) bei Lukas und bei den zwei andern verflochten ist, gar kein reeller Inhalt übrig bleiben, da dieß Wort, besonders bei Matthäus und Markus, die pointe der ganzen Erzählung bildet; und man müßte, wollte man auch nicht so weit gehen, zu behaupten, die ganze Erzählung bei den Synoptikern sey um des von der Tradition richtig aufbewahrten, aber unrichtiger Weise von Nazareth verstandenen Ausspruchs Jesu willen erdichtet worden (wenn auch nur in dem Sinne, wie die Tradition erdichtet), wenigstens einen solchen Mißverstand und eine solche Umdeutung der factischen Aeußerung Jesu in der galiläischen Erzählung annehmen, mit welcher die doch auch von Lücke fest gehaltene Glaubwürdigkeit derselben durchaus nicht mehr bestehen könnte. — Aus andern Gründen bestreitet Neander, wie mir scheint, treffend, die lücke'sche Auffassung (Leben Jesu, S. 385). — Vgl. auch die folgende Note.

seinem Berichte Jesus sich von Jerusalem immer nur dann entfernte, wenn mit Sicherheit daselbst nicht mehr seines Bleibens war, und immer wieder dahin zurückkehrte, so bald er glaubte, wieder mit Erfolg daselbst wirken zu können. Galiläa erscheint bei Johannes durchaus nicht als diejenige Gegend des Landes, auf welche Jesus für seine Wirksamkeit ein vorzügliches Absehen gehabt hätte, sondern theils als eine solche, in welcher er seine nächsten und treuesten persönlichen Anhänger und überhaupt auch bei der Masse des Volkes am meisten Eingang und Vertrauen gefunden, daher er sich während seiner Festbesuche zu Jerusalem einigermaßen auf den Schutz, welchen die günstige Meinung der alsdann in großer Anzahl zu Jerusalem anwesenden Galiläer ihm gewährte, verlassen konnte; — theils, was damit zusammenhängt, als eine solche Gegend, in welcher er, zu Jerusalem verfolgt oder in Judäa argwöhnisch bewacht, eine sichere Zufluchtsstätte, ein Feld von außen ungestörter Thätigkeit fand, bis es ihm vergönnt schien, nach Jerusalem zurückzukehren [26]). — Den Beleg hierzu

---

26) Freilich war ihm eine erfolgreiche Wirksamkeit in *Galiläa* durch einen anderen, auch von Johannes in der eben berührten Stelle 4, 44. angemerkten Umstand erschwert, nämlich eben dadurch, daß es sein *Vaterland* war, in welchem ein Prophet, ein hervorragender Mann, nichts zu gelten pflegt. „Seht, der will sich aufthun!" — Aber das war doch nur *im Anfange derselben* der Fall. *Das erste Auftreten* war hier schwierig, weil man sich da dem Eindrucke seiner Person nicht unbefangen hingab; da machte jenes Vorurtheil sich geltend, wie denn diese Aeußerung Christi (Joh. 4, 44) auch ohne Zweifel seinem *ersten* Aufenthalt in Galiläa (Joh. 1, 44 — 2, 13) angehört, und das ἐμαρτύρησε daselbst (wie das ἀπέστειλε, 18, 24. und wie das ἦλθον, 4, 45) *plusquamperfectisch* zu fassen ist. Als seine Landsleute ihn aber auf dem ersten Osterfeste zu Jerusalem mit solchem Glanze (2, 15. 23) als einen wahren Propheten hatten auftreten sehen (was bei dem herrschenden Vorurtheile gegen Galiläa, 7, 52, ihrem Provinzial-Selbstgefühle schmeicheln mußte), und er etwa acht Monate später wieder zu ihnen zurückkehrte, hießen sie ihn

liefert das ganze Evangelium. Von Peräa aus, wo der Evangelist uns seinen Meister zuerst erblicken läßt, kehrt Jesus mit den fünf Jüngern, die sich ihm dort angeschlossen hatten, zuerst zwar nach Galiläa zurück; theils, wie es scheint, in Familienangelegenheiten (denn er trifft in Kana mit seiner Mutter zusammen, und von da aus erscheinen auch seine Brüder in seiner Begleitung), die er mochte ordnen wollen, bevor er sich dem öffentlichen Leben gänzlich widmete; theils um sich mit den eben gewonnenen Freunden, die alle dorther waren (1, 45; 21, 2), erst etwas dauernder einzuleben und sie fester an sich zu ketten, bevor er den eigentlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit mit ihnen beträte. Daher das glaubenstärkende (2, 11) Wunder in Kana, Nathanael's Vaterstadt, und der Aufenthalt zu Kapernaum, in der Gegend am See, wo die übrigen heimisch waren, in einer Stadt, wo einige derselben, wie wir aus 6, 16. 17. schließen dürfen, ansäßig waren. Bald (2, 13) nahete aber das Osterfest und rief Jesum nach der Hauptstadt. Wir müssen es nun einerseits schon sehr natürlich und angemessen finden, daß Jesus überhaupt Jerusalem als den Ort ansah, der ihm von seinem Berufe als Mittelpunkt seiner Thätigkeit angewiesen sey; da ja an den Tempel und, was mit diesem zusammenhing, an die Feste, die alle dort gefeiert wurden, an das Synedrium, das hier seinen Sitz hatte, das ganze religiöse Leben des Volkes geknüpft war und darin gleichsam als in seinen Angeln hing, da hier das ganze geistige Leben Israels offenbar culminirte und, wie immer in Hauptstädten, die Masse der Intelligenz beisammen war[27]),

froh willkommen (4, 45), und wir finden von da an keine Spur mehr, daß jenes Vorurtheil ihm noch bei ihnen im Wege gewesen wäre.

27) Diese Ansicht von Jerusalem und der Provinz Judäa lag auch der Aeußerung zum Grunde, durch welche die Brüder Jesu ihn 7, 3 ff. zur Reise auf das Laubhüttenfest zu bestimmen suchten.

so daß die Weißagung, daß von **Zion** das Gesetz ausgehen werde und des Herrn Wort von **Jerusalem** (Mich. 4, 2), was den da genannten Ausgangspunkt der neuen Lehre betrifft, wohl **buchstäblich** (nicht nur wie Joh. 4, 22. im Allgemeinen von ganz Israel) gedeutet werden mag. — Ebenso natürlich und angemessen erscheint es aber andererseits auch, daß Jesus gerade **die Zeiten der Feste** wählte, um dort aufzutreten und einen längeren Aufenthalt zu beginnen, nicht nur, weil er dadurch dem **Gesetze** in den Augen des Volkes die schuldige Ehre gab, sondern vorzüglich auch, weil bei dem alsdann in Jerusalem stattfindenden großen Zusammenflusse des Volkes aus allen Gegenden des Landes sowohl sein augenblicklicher Wirkungskreis der denkbar größte war, als auch durch die in ihre Heimath zurückkehrenden Festbesucher der Ruf von ihm als einem großen Propheten in alle Gegenden des Landes kam und ihm theils überall gute Aufnahme bereitete (4, 45; 10, 41), theils die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkte (11, 55. 56); weil ferner, wie oben erwähnt, die Anwesenheit seiner Landsleute, der Galiläer, ihm während der Feste eine Art von Stützpunkt oder Rückhalt war [28]; und endlich, weil das ganze Volk alsdann — in festlich gehobener Stimmung, auf den Empfang geistlicher Segnungen gerichtet, der ihm von Gott gewordenen Auszeichnung und Bestimmung sich in vorzüglichem Maße bewußt — für die Annahme seines Wortes vorherrschend empfänglich war. — Diese Gründe bestimmten Jesum, schon das erste Osterfest, welches bald

---

Seine Wirksamkeit und Geltung in Galiläa bezeichnen sie als eine ἐν κρυπτῷ, während er ja doch mit den Ansprüchen, die er mache, suche ἐν παῤῥησίᾳ zu seyn, was nur in Judäa und Jerusalem stattfinde.

28) Dieß mag besonders während des Laubhüttenfestes einige Male der Fall gewesen seyn, wie aus einer Vergleichung der Stellen 7, 25. 31. 32. 40. 44. hervorzugehen scheint.

nach seinem ersten öffentlichen Hervortreten fiel, zu besuchen, 2, 13. Er begann seine Wirksamkeit dort mit einer reformatorischen Handlung (2, 14—17), indem er mit dem Rechte und der Macht eines Propheten, ohne Widerstand zu finden, die Vorhöfe des Tempels von demjenigen reinigte, was sich mißbräuchlicher Weise dort eingeschlichen hatte und von der laxen Tempelpolizei geduldet wurde. Schon diese Handlung, noch mehr seine tiefsinnige, vieldeutige, echt prophetische Antwort auf die Frage der Juden nach einem *σημεῖον* zur Rechtfertigung solch kühnen Beginnens (V. 19) erbitterte die herrschende Partei. Zwar bemerkt Johannes V. 23, es hätten bei diesem ersten Aufenthalte Jesu in Jerusalem Viele dort sich ihm gläubig hingegeben (*ἐπίστευσαν*); aber nicht ohne anzudeuten, wie unrein dieser Glaubensanfang schon in seiner Quelle gewesen sey, da er nicht ein höheres, stilles Ergriffenseyn von der Macht der ganzen Erscheinung Jesu, sondern eigentlich nur vorübergehender Beifall in Folge der Wunder war, die sie von ihm schauten (vgl. 4, 45). Daher ein entsprechendes Sichhingeben auf Seiten des Herzenskündigers nicht stattfinden konnte, er sich vielmehr zurückhalten mußte (V. 24. 25: *οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς*). Unter den Vornehmen bekam zwar Nikodemus einen tieferen Eindruck von der Bedeutung der Person Jesu, und er redet (3, 2) so, als theilten Mehrere oder Viele mit ihm die Meinung, Jesus sey ein wahrer Prophet. Aber schon daß Nikodemus nicht wagte anders als heimlich, bei Nacht, sich Jesu zu nähern, noch mehr die klagenden Aeußerungen Jesu im Gespräche mit ihm [29]) über die Unempfänglichkeit und den Glaubensmangel, den er bei ihnen finde, zeigen deutlich, wie wenig günstig die allgemeine

29) V. 11: *Τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* V. 12: *Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε· πῶς, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε;*

Stimmung gegen ihn in Jerusalem schon dießmal gewesen. Daher er sich auch wahrscheinlich bald nach dem Feste veranlaßt fand, Jerusalem zu verlassen, um sich für jetzt der Aufmerksamkeit und möglichen Ausbrüchen der rege gewordenen Unzufriedenheit der dortigen Tonangeber zu entziehen. Um aber wenigstens in der Nähe von Jerusalem zu bleiben und sich in Judäa selbst einigen Anhang zu verschaffen, kehrte er jetzt nicht nach Galiläa zurück, sondern wählte eine nicht näher bezeichnete Gegend des eigentlichen Judäa's (3, 22) zum Schauplatze seiner stillen, die Offenbarung seines Reiches vorbereitenden Thätigkeit, indem er während dieser ruhigeren Zeit das Band der engeren Gemeinschaft mit dem Jüngerkreise fester zog (διέτριβε μετ' αὐτῶν) und durch die Anordnung, daß er diejenigen, welche sich ihm zuwendeten, taufen ließ (ἐβάπτιζε, vgl. 4, 1. 2), der sich dort im Laufe mehrerer Monate um ihn sammelnden Jüngerschaft eine festere Abgrenzung gegen die Welt, den ungläubigen κόσμος, gab. Dieß dauerte bis zum Spätherbste, also jedenfalls eine nicht unbeträchtliche Zeit hindurch. Da erfuhr er, daß, nachdem schon die Jünger des Täufers mit Neid seinen im Stillen wachsenden Anhang bemerkt hatten (3, 26), die ihm feindliche Partei in Jerusalem (οἱ Φαρισαῖοι, 4, 1) mißtrauische, besorgte Blicke auf ihn werfe, und um für jetzt einer bestimmt feindseligen Berührung mit ihr auszuweichen, da der große Kampf, dessen endlicher Ausgang ihm schon damals ganz klar war [30]), jetzt noch nicht zur Entscheidung gebracht werden durfte, verließ er die Nähe der Hauptstadt ganz und zog sich durch Samaria nach seiner Heimath, Galiläa, zurück (4, 3. 4). Ob auch die vielleicht mittlerweile erfolgte Gefangennehmung des Täufers, von welcher der Evangelist 3, 24. redet, zu diesem Entschlusse bei-

30) Dieß liegt bestimmt in der amphibolischen Weißagung 2, 19. und in der Aeußerung zum Nikodemus 3, 14. 15.

getragen, geht aus dem vorliegenden Berichte nicht hervor. Nun blieb Jesus mehrere Monate in Galiläa. Aber nicht etwa erst zu dem nächsten Osterfeste, sondern sobald der Winter vorübergegangen war, brach er wieder nach Jerusalem auf und erschien dort im März zum Purimfeste (5, 1) [31]. Ohne Zweifel war es seine Absicht, nicht etwa nur das bevorstehende, vier Wochen später fallende Osterfest auch noch daselbst zu feiern, sondern überhaupt in Jerusalem so lange zu bleiben, als er mit Aussicht auf Erfolg und ohne Gefahr seines Lebens dort werde wirken können. Allein die ernsthaften Folgen der am Sabbath geschehenen Heilung des Kranken am Teiche Bethesda (5, 9) nöthigten ihn, gar bald und noch vor dem Osterfeste (6, 4) die Hauptstadt wieder zu verlassen. Es erhob sich dießmal schon eine Verfolgung (ἐδίωκον, 5, 16) der Juden wider ihn (wovon sich bei dem ersten Aufenthalte Jesu in Jerusalem noch keine Spur findet), ja es ward schon der Gedanke rege, vielleicht gar schon ein Versuch gemacht, ihn zu tödten (ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, V. 18). Nach den offenen, rückhaltlosen Angriffen, welche im Verfolge dieser Begebenheit die Weisheit des Erlösers auf die Gesinnung seiner Feinde zu machen für gut fand (5, 35. 37. 38. 43. 44. 47), kann die Stimmung gegen ihn sich nicht verbessert, die Aufregung der Gemüther sich nicht gelegt haben. Der in die Welt gekommen war, um von der Wahrheit zu zeugen (18, 37), konnte es

---

31) Diese Reise nach Jerusalem erscheint uns durch die von uns angegebenen allgemeinen Gründe, welche Jesum bestimmten, so oft und so lange wie möglich in der Hauptstadt anwesend zu seyn, hinreichend motivirt, und wir glauben des Aufsuchens besonderer Motive zu derselben vollkommen überhoben zu seyn. Wenn Neander (Leben Jesu, S. 430) sagt, Jesus sey aus Gründen, welche wir nicht bestimmen könnten, zu diesem Purimfeste nach Jerusalem gereiset, so vermögen wir also dieser Aeußerung nicht beizutreten.

ohne diesem seinem Berufe untreu zu werden, nicht vermeiden, eine solche Aufregung von Seiten der Welt wider sich hervorzubringen (8, 45), und er sah ja als eine Folge der feindseligen Stimmung der Juden gegen ihn seinen Tod schon voraus; zugleich aber wußte er, daß, wie Johannes mehrmals sagt (7, 30; 8, 20), seine Stunde jetzt noch nicht gekommen sey, d. h. daß es jetzt noch zu frühe gewesen wäre, sich dem Aeußersten auszusetzen, daß sein Tod jetzt noch nicht Gottes Wille sey, da er sein Werk noch nicht bis zu einem solchen Punkte geführt hatte, daß der Erfolg, der Bestand und Fortgang desselben auch nach seinem Abscheiden sicher gestellt war. — Daher er sich jetzt, ohne auch nur das Osterfest abzuwarten, welches leicht neue Verwickelungen mit den Juden für ihn herbeiführen konnte, dem Anblicke und Hasse seiner Feinde fürs Erste entzog und wiederum das von dem Hauptsitze derselben entfernte, für ihn noch ruhige Galiläa zum Aufenthaltsorte wählte, um dort theils in der Masse des Volkes selbst Samenkörner der Wahrheit auszustreuen, vorzüglich aber um seine näheren Jünger in seiner Gemeinschaft so zu befestigen, daß sie ihm und seinem Werke treu blieben, auch wenn sie vielleicht bald sehen würden, daß Alles ihn verlasse und ein von ihnen nicht geglaubter Ausgang sich ihm bereite. Daher die Proben, auf welche er von da an ihren Glauben an ihn stellte (6, 6. 67); die außerordentlichen Zeichen, welche er zur Belebung dieses Glaubens jetzt that (6, 11. 12. 19); die Hindeutungen auf das ihm bevorstehende Ende, welche in diese Zeit fallen (6, 51. 62. 70). Es ahnete Jesu wohl, daß nach demjenigen, was während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem vorgegangen war, seine nächste Anwesenheit daselbst die Katastrophe schon herbeiführen könne. Daher er seinen Aufenthalt in Galiläa verlängerte und wenigstens ein volles halbes Jahr, den ganzen Sommer hindurch, in den verschiedenen Gegenden dieser Landschaft umherzog. Johannes

zeigt uns das dießmalige längere Verweilen Jesu in Galiläa 7, 1. ausdrücklich in diesem Lichte. Aber zum Laubhüttenfeste entschloß er sich wieder in Jerusalem zu erscheinen, doch nicht ohne bei dieser Reise einige Vorsichtsmaßregeln anzuwenden. Er reisete allein und heimlich (7, 10); er erschien erst in der Mitte des Festes, kaum mehr erwartet, in dem Tempel (V. 14). Von da an behauptete Jesus sich nun, trotz mehrmaliger, aber immer vereitelter Versuche der Juden, seiner habhaft zu werden oder ihn zu tödten (7, 30. 32. 44—46; 8, 20; vgl. V. 37. 40. 59), und obgleich das Synedrium in Folge der Vermehrung des Anhangs Jesu in Jerusalem (7, 31. 40. 41. 48. 49; 8, 30) die Strafe der Excommunication über diejenigen verhängt hatte, die sich zu ihm bekennen würden (9, 22; vgl. V. 35), mehrere Monate daselbst, bis am Enkänienfeste die thätlichen Versuche gegen ihn sich in einer so drohenden Weise wiederholten (10, 31. 39), daß er, wollte er sich nicht schon jetzt preisgeben, wieder weichen mußte. Daher sein Zurückziehen nach Peräa (10, 40) und später, nachdem in Folge der Auferweckung des Lazarus, zu welcher er wieder in die Nähe von Jerusalem gekommen war, das Synedrium seinen Tod förmlich beschlossen hatte (11, 46—53), nach Ephraim (V. 54). Nach Galiläa kehrte er nicht wieder zurück; denn seine Zeit schien ihm nun gekommen zu seyn (vgl. 13, 1), d. h. es war nun nicht mehr möglich, sich durch eine weitere Entfernung von Jerusalem oder gar durch das Wegbleiben von dem bevorstehenden Osterfeste den Nachstellungen der Juden zu entziehen, ohne bei der so lebhaft erregten Aufmerksamkeit auf ihn und bei der großen Theilnahme, die sein Werk jetzt in allen Theilen des Landes erregt hatte, den Schein furchtsamen Zurücktretens und innerer Unsicherheit auf sich zu laden, was aber einem Aufgeben seiner Sache gleich gewesen seyn würde, und wodurch er sich gegen seine Anhänger, die sich ihm anvertraut und ihr geistiges Leben an das seine ge-

knüpft hatten, der nämlichen Untreue schuldig gemacht hätte, deren ein Hirte schuldig ist, welcher bei dem Herannahen des Wolfes die ihm anvertraute Heerde furchtsam im Stiche läßt und das Weite sucht (vgl. 10, 11—13). Die damalige Stimmung des Volkes in Beziehung auf ihn schildert Johannes 11, 56. Man erwartete, ihn bestimmt am Feste in Jerusalem zu sehen, und so mußte er kommen und traf sechs Tage vor dem Feste (12, 1) in Bethanien ein, und hielt am folgenden Tage jenen glänzenden Einzug in Jerusalem, dessen Glanz durch die jetzt zur allgemeinen Kunde der Festbesucher gelangte That der Auferweckung des Lazarus in unserm Evangelium (12,9—13) eine so natürliche Erklärung findet. So wurde also Jerusalem, der stete Mittelpunkt seiner messianischen Wirksamkeit, der Hauptschauplatz seiner früheren Kämpfe, wo schon so viele Versuche gegen seine Freiheit und sein Leben gemacht worden waren, dießmal endlich auch sein Grab. — Ob Jesus, wenn der Verrath des Judas (13, 2) dem Synedrium nicht zu Hülfe gekommen und eine heimliche Verhaftnahme Jesu ohne allen Widerstand der ihm anhangenden Volkspartei nicht gelungen wäre, nach der Festfeier Jerusalem wieder verlassen und wohin er sich dann gewendet haben würde, ist eigentlich eine müßige Frage. Denn es scheint doch, Alles zusammengenommen, als ob Jesus wenigstens nicht gleich nach dem Passahmahle, wie es wohl hin und wieder dargestellt worden ist, Jerusalem wieder hätte verlassen können, ohne jenen Schein bangen Zurücktretens und innerer Unentschiedenheit auf sich zu laden, den er nicht auf sich laden wollte und durfte. Blieb er aber das ganze Fest über, also noch volle acht Tage nach dem 14. Nisan, dort, so konnte das Synedrium doch wohl, auch ohne die Hülfe des Verräthers, irgend ein Mittel finden, seinen Beschluß hinsichtlich Jesu (11, 53) auszuführen, so daß die That des Judas die Katastrophe

vielleicht nur um etliche Tage rascher herbeigeführt hat, als sie vermuthlich auch sonst erfolgt wäre, da ja nach Joh. 11, 57. ohnehin schon, während Jesus sich noch in Ephraim aufhielt, von Seiten des Synedriums eine allgemeine Aufforderung ergangen war, seinen — damals unbekannten — Aufenthaltsort anzuzeigen, um die Verhaftnahme herbeizuführen. Durch dieses letztere Edict dürfen wir uns den Erlöser nun freilich nicht, wie Schleiermacher einmal gemeint hat, so innerlich gebunden denken, daß er aus Gehorsam gegen den Befehl der rechtmäßigen Obrigkeit deßhalb in Jerusalem oder dessen nächster Nähe hätte bleiben müssen. Ein solches obrigkeitliches Edict konnte ja nicht sein Gewissen, sondern nur das Gewissen derer, die seinen Aufenthalt wußten, binden [32]). Auch liegt der eigentliche Grund, weßhalb Jesus bei so drohenden Aussichten dennoch nach Jerusalem kam, nicht in dem Feste an sich, als habe er dieses als solches nothwendig dort feiern müssen; denn wir wissen ja, daß er das vorige Osterfest (6, 4) nicht in Jerusalem feierte, weil er sich damals seinen Feinden daselbst noch nicht gefangen geben wollte. Sondern die einzige wahre Röthigung lag in der sein Erscheinen auf dem Feste voraussetzenden und es gleichsam fordernden Stimmung des ihm günstigen und auf den Ausgang seines Werkes gespannten Volkes. Diese Erwartung konnte er nicht täuschen, ohne den Glauben, daß er der Messias sey, bei Allen, die ihm anhingen, wesentlich zu gefährden. Und so legte er durch sein Erscheinen auf dem Feste mit der That schon dasselbe furchtlose Bekenntniß ab, welches er nachher vor dem Syne-

---

32) Vielleicht, daß unter den Gründen, mit welchen Judas sein schwarzes Vorhaben bei sich selbst zu rechtfertigen suchte, auch dieses Edict eine Rolle spielte, und er sich innerlich darauf berief, daß er ja nur thue, was obrigkeitlich Jedermann, der um Jesu Aufenthalt wisse, und also auch ihm, geboten sey!

drium und vor Pilatus mit jenem entscheidenden Worte: Ich bin es! wiederholte, das seine Doppelverurtheilung zum Tode herbeiführte.

2.

Ueber die frühesten Verhältnisse der römischen Gemeine und die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom.

Vom

Professor Dr. Olshausen.

In meinem Commentar über den Brief an die Römer habe ich die scheinbare Discrepanz zwischen dem Zustande der römischen Gemeine, welchen der Brief des Apostels voraussetzen läßt, und der Schilderung im letzten Kapitel der Apostelgeschichte von der Anwesenheit Pauli in Rom und seiner Verhandlung mit den Vorstehern der jüdischen Synagoge scharf hervorgehoben und einen Versuch gemacht, dieselbe zu lösen. Dieser Versuch ist vom Herrn Dr. Baur in einem Aufsatze über den Zweck und die Veranlassung des Römerbriefes (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1836. H. 3) nebst andern von mir geltend gemachten Ansichten über den Brief Pauli an die Römer angegriffen worden. Ich würde mich beeilt haben, sogleich auf die Bemerkungen dieses Gelehrten und seine wider meine Ansichten aufgestellten Behauptungen etwas zu erwiedern, wenn ich nicht durch lange Unpäßlichkeit abgehalten worden wäre; inzwischen ist mir Herr Dr. Kling zuvorgekommen in

einem Aufsatze in den Studien und Kritiken (Jahrgang 1837. H. 2) über den historischen Charakter der Apostelgeschichte und die Echtheit der zwei letzten Kapitel des Römerbriefs. Wiewohl ich indeß mit Kling's Polemik gegen Baur's Behauptungen im Wesentlichen übereinstimme, so glaube ich doch auch jetzt noch die nachstehenden Erörterungen publiciren zu müssen, da andere Differenzpunkte zwischen mir und Kling übrig bleiben, auch Einiges in der baur'schen Abhandlung von ihm übergangen ist. Dieß gilt namentlich von der Anwesenheit Petri in Rom, welche Baur von Neuem in Abrede stellt, mit Bezugnahme auf meine Ueberzeugung, daß dieselbe auf genügenden historischen Zeugnissen beruhe.

Um den Leser in den Zusammenhang der Streitfragen zu versetzen, sende ich eine kurze Uebersicht der verschiedenen Ansichten voran und gehe demnächst ins Specielle ein. In meinem Commentare hatte ich ausgeführt, daß man sich die scheinbare Differenz zwischen dem Zustande der römischen Gemeine, den der Römerbrief voraussetzen lasse, und den Andeutungen über denselben am Schlusse der Apostelgeschichte so erklären könne, daß in Folge der Vertreibung der Juden aus Rom durch den Kaiser Claudius die Christen für angemessen erachtet hätten, sich von ihnen zu sondern und möglichst entfernt zu halten. Ohngeachtet daher eine ansehnliche christliche Gemeine in Rom gewesen sey, hätten doch die Vorsteher der Synagoge daselbst ohne Heuchelei sich so äußern können, als wüßten sie von keiner christlichen Gemeine in Rom. Nach dem Inhalte des Briefes an die Römer habe ich demnach die Gemeine daselbst als heidenchristlich betrachtet und den Zweck des Apostels bei Abfassung seines Schreibens ganz objectiv gefaßt; es gab nach meiner Ansicht damals, als Paulus schrieb, keine Reibungen zwischen judaisirenden und ethnisirenden Christen in Rom, die beigelegt werden sollten, vielmehr wird der Inhalt des Evangeliums lediglich mit

Hinblick auf den großen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums überhaupt vom Apostel entwickelt. Dieser meiner Grundansicht tritt nun Baur mit einer Hypothese über die Apostelgeschichte entgegen, welche freilich die berührte Discrepanz zwischen dem Römerbriefe und Apostelgeschichte 28. leicht beseitigt, aber auf Kosten der Echtheit der Apostelgeschichte. Diese Schrift soll nämlich nach Baur nichts weniger als eine wahre unparteiische Darstellung der Wirksamkeit Pauli seyn; er erklärt dieselbe vielmehr für das Werk eines Heidenchristen, der die judaisirenden Christen für Paulus zu gewinnen gesucht habe. Bloß aus apologetischen Interessen habe dieser Verfasser der Apostelgeschichte daher die Sache so dargestellt, als habe Paulus immer zuerst den Juden gepredigt und sich dann, wenn diese ihn abwiesen, erst an die Heiden gewendet. So lasse er denn auch den Apostel im letzten Kapitel erst in Rom sich mit den Juden beschäftigen und demnächst erst den Heiden predigen. Hiernach fällt denn begreiflicherweise die ganze Schwierigkeit hinweg, denn wir haben in der Verhandlung Pauli mit den Vorstehern der römischen Synagoge nach Apostelgeschichte 28. lediglich eine aus apologetischen Zwecken unternommene Fiction des Verfassers der Apostelgeschichte, keineswegs aber Facta; als solche gefaßt, hält Baur den Widerspruch für durchaus unauflöslich. Die römische Gemeine soll nämlich nach seiner Meinung in der ältesten Zeit ganz und gar judaisirend gewesen seyn, was von ihm schon in einer früheren Abhandlung (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1831. H. 4) zu beweisen unternommen war. Bei einer solchen Richtung der römischen Gemeine wäre allerdings undenkbar, daß die Synagogenvorsteher in Rom von der Existenz der christlichen Gemeine daselbst nichts gewußt haben sollten. Nach diesen Voraussetzungen kann denn Baur den Zweck des Römerbriefes nur als einen conciliatorischen auffassen; der Apostel Paulus soll nämlich durch sein Schreiben den herrschenden

judaisirender Geist der römischen Gemeine haben mäßigen und ihn mit der Richtung der Heidenchristen versöhnen wollen. Den Abschnitt Römer 9—11. betrachtet er als den ersten in der geistigen Conception des Apostels; dieser soll aber nicht für Heidenchristen berechnet seyn, sondern die Tendenz haben, einem judenchristlichen Bedenken entgegenzutreten und den Universalismus des Christenthums zu behaupten gegen die durch Eifersucht über die unverhältnißmäßige Zunahme der Heidenchristen hervorgerufene Meinung, daß den eigentlich allein zur Theilnahme am messianischen Heile berechtigten Juden durch die Berufung der Heiden Eintrag geschehe. Durch die ersten acht Kapitel des Briefes werde der Hauptabschnitt des Briefes nur begründet; dieser Kap. 9—11. enthaltend, gebe allein die eigentliche Widerlegung jener Meinung der Judenchristen. Ueberdieß wird dann noch die Echtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes bestritten und schließlich die Anwesenheit und der Märtyrertod des Petri in Rom aufs Neue als eine Fiction der in Rom das Uebergewicht habenden Judenchristen dargestellt, wodurch ihrer Richtung eine apostolische Autorität verschafft werden sollte. Ueber die Anwesenheit und den Märtyrertod Pauli in Rom erklärt sich dieser Gelehrte nicht näher; es wäre aber seinen Principien entsprechend, wenn er umgekehrt in diesen Angaben eine Fiction der Heidenchristen fände, die nun auch ihrerseits auf eine große apostolische Autorität sich basiren zu müssen glaubten. Mit dem historischen Charakter der Apostelgeschichte und der Echtheit der Pastoralbriefe fällt ja offenbar jede biblische Begründung des Aufenthalts Pauli in Rom hinweg.

Mit Beziehung auf diese baur'sche Hypothese hat sich nun Kling (a. a. O.) dahin ausgesprochen, daß er zuvörderst die stärkerern Auswüchse der Kritik des tübinger Gelehrten beschneidet. Die Echtheit und der historische Charakter der Apostelgeschichte werden in Schutz genommen,

ebenso wird die Vertheidigung der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes geführt. In der That hat sich die kühne baur'sche Kritik in diesen beiden Punkten selbst überboten. Wir können daher Kling in seiner Polemik gegen dieselbe nur beistimmen, indem auch uns wie ihm „die Behauptung absichtlicher Fiction in der Darstellung der Apostelgeschichte wie aus der Luft gegriffen erscheint; und wenn dieselbe vollends so weit getrieben wird, daß die Sache sich Apostelgeschichte 18, 5. so gestalte, als habe Paulus den Widerstand absichtlich hervorgerufen, um eine Legitimation für die Wirksamkeit unter den Heiden zu erhalten, so muß man staunen über den kritischen Scharfsinn, der zu so wenig angemessener Auffassung verleitet." (Kling a. a. O. S. 307.) Da überdieß kaum zu erwarten steht, daß diese gar nicht gehörig begründeten Hypothesen Baur's sich in der Wissenschaft eine Geltung werden verschaffen können, so übergehe ich die beregten beiden Punkte als erledigt. Nur über einige Aeußerungen Kling's erlaube ich mir einige Worte. Baur legt in seinem Angriffe auf die zwei letzten Kapitel des Römerbriefes unter andern auf die Stelle 15, 14. Gewicht, als welche vom Apostel nicht herrühren könne. Ich habe das Auffallende darin auf eine captatio benevolentiae zurückgeführt; daran nimmt Kling gewaltigen Anstoß. Allein dieser Gelehrte nimmt den Ausdruck in einem andern Sinn, als ich ihn gefaßt hatte; er findet darin etwas Unwürdiges, der Wahrheit nicht Gemäßes (S.316). Lag es aber nicht nahe genug, daß ich dergleichen mit jenem Worte nicht bezeichnen wollte? Traute Kling mir im Ernste zu, daß ich dem Apostel etwas Unwürdiges zuschreiben wollte? Meine Ansicht der Stelle 15, 14. weicht von der seinigen durchaus nicht ab; dieselbe Stelle (1,12), auf welche er Gewicht legt, habe ich eben auch zur Erläuterung citirt (Comm. zum Römerbr., S, 436); es kommt daher lediglich auf die Frage an, ob man captatio bene-

volentiae im edeln Sinne gebrauchen darf, welche ich nicht anstehe, bejahend zu beantworten. Dergleichen würdige edle captationes benevolentiae finden sich bei Paulus nicht selten; die auffallendste dürfte aber die 1 Kor. 1, 4. 5. angewendete seyn, wenn man den betrübten Zustand der korinthischen Gemeine erwägt.

Ein anderer Punkt betrifft Baur's Bemerkungen über Römer 15, 23, wo Paulus von sich sagt, er habe keinen Platz mehr in jenen Gegenden, nämlich in Griechenland und Kleinasien. Ich habe zur Erklärung dieses Ausdruckes bemerkt, daß der Apostel dabei erstlich nur an die Hauptstädte denke, indem er die Verbreitung des Christenthums von diesen aus seinen Gehülfen überlassen habe; sodann aber, daß er keineswegs von der Vorstellung ausgehe, daß alle Individuen in die Kirche aufgenommen werden sollten, sondern nur die, welche nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet waren. Hierzu bemerkt Kling, daß Baur die erste Bemerkung nicht ganz umgestoßen habe; also doch halb hat er sie entkräftet. Allein Kling führt nur die von mir kurz angedeuteten Gedanken aus, ohne irgend etwas hinzuzufügen, es müßte denn die Bemerkung seyn: bedenkt man gehörig, was hier zu bedenken ist, so wird auch dieser Anstoß verschwinden. Baur's Bemerkungen erscheinen also hier auch Kling unhaltbar. Die dogmatische Begründung aber scheint er mit Baur zu verwerfen, in den Worten: „so unpassend auch die dogmatische Begründung Olshausen's seyn mag" (S. 322). Allein ist denn die Beziehung auf die Gnadenwahl wirklich hier unpassend? Kling scheint mir in dieser Aeußerung, mit aller Achtung für ihn sey es gesagt, nicht gehörig bedacht zu haben, was zu bedenken war. Kann denn die Meinung Pauli seyn, daß durch seine und seiner Gehülfen Thätigkeit sämmtliche Bewohner von Griechenland und Kleinasien bereits Christen seyen oder in nächster Nähe werden würden? Wenn das aber nicht denkbar ist,

worin sollte denn wohl Paulus, der Lehrer der Gnadenwahl, den Grund, daß Manche nicht Christen wurden, anders suchen, als darin, daß sie nicht verordnet waren zum ewigen Leben? Die ewige Verdammniß derer, die nicht Christen wurden, ist damit nicht ausgesprochen; es waren nur nicht alle damals Lebende dazu bestimmt, hienieden in die Kirche Christi aufgenommen zu werden. Erwägt man Stellen, wie Apgsch. 13, 48; 16, 6. 7, so wird nicht bloß die Zulässigkeit, sondern die Nothwendigkeit einleuchten, zur Erklärung von Röm. 15, 23. auf die Gnadenwahl zurückzugehen.

Doch diese beiden Momente sind nur etwas Nebensächliches; im Wesentlichen stimme ich, wie schon bemerkt, mit Kling in seiner Polemik gegen Baur überein. Jedoch übt derselbe diese Polemik keineswegs gegen alle Punkte des baur'schen Aufsatzes; in anderen tritt er ihm mehr oder weniger bei. Untersuchen wir diese Punkte näher. Mit vollem Rechte, äußert Kling (S. 297), sey Baur der Mehrzahl der neuern Ausleger entgegengetreten, welche in demselben keine bestimmte Beziehung auf dem Apostel bekannt gewordene Zustände und Verhältnisse der römischen Gemeine finden wollen, sondern nur eine objective Darstellung der christlichen Lehre. Indeß über die Art, wie denn die römischen Zustände zu denken seyn möchten, weicht er doch wieder von Baur ab. Denn S. 313. lesen wir: „daß in der römischen Gemeinde judaistische Ansichten stark im Schwange gingen und die Polemik dagegen durch den Brief hindurchgeht, darüber sind wir mit Herrn Dr. Baur einverstanden, jedoch so, daß wir glauben, seine Behauptungen gehen über das rechte Maß hinaus." Nach Baur's Darstellung erscheint der Judaismus nicht bloß als ein bedeutendes gründliche Zurechtweisung forderndes Element in der römischen Gemeine, sondern in einem solchen Grade dominirend, daß man denselben als die Richtung der Gemeine anzusehen

hätte, und daß Paulus mit derselben durchaus als mit einer judenchristlichen zu thun hätte, die eine sehr untergeordnete Stellung einnehmenden Heidenchristen aber nur ein Paarmal gleichsam im Vorbeigehen anredete. Von einem solchen einseitigen und ausschließlichen Hinweisen auf Judaismus (S. 315) will Kling nichts wissen. Ja S. 320. lesen wir in der Anmerkung: „es ist ganz verfehlt, wenn Herr Dr. Baur alle Anreden, auch 1, 6, an die Judenchristen gerichtet seyn läßt, so daß die Heidenchristen in Rom wie gar nicht vorhanden betrachtet oder ganz in den Hintergrund gestellt würden. Eher könnte man sagen, er betrachte die Gemeinde ihrer Hauptmasse nach als eine heidenchristliche, als πιστοὺς ἐκ τῶν ἐθνῶν." Kling scheint hiernach nicht recht klar zu seyn in seiner Ansicht über die frühesten Zustände der römischen Gemeine; zuerst soll dort der Judaismus stark im Schwange gegangen seyn, nachher doch die Gemeine eher eine heidenchristliche heißen können. Fixiren wir vorläufig seine Meinung einmal so, daß sie zwischen der meinigen und der von Baur in der Mitte steht. Während Baur die römische Gemeine als ganz judaisirend schildert, erscheint sie mir vorherrschend ethnisirend, Kling dagegen läßt sie gleichmäßig aus judaisirenden und ethnisirenden Elementen bestehen, doch eher noch mit einer Vorherrschaft des Heidnischen, als des Jüdischen. Nach dieser seiner Ansicht fällt denn Kling die Aufgabe zu, darzuthun, wie sich der Römerbrief mit den Berichten der Apostelgeschichte (Kap. 28) vereinigen lasse, da er das Zerhauen des Knotens, wodurch Baur sich hilft, perhorrescirt, und meine Lösung desselben verwirft. Er sucht sich dieser Aufgabe (S. 302 ff.) in nachstehender Weise zu entledigen. Die Stelle des Sueton, daß die Juden impulsore Christo in Rom Aufruhr erregten, versteht Kling von Unruhen und Streitigkeiten unter der Judenschaft daselbst, welche durch das Eingang findende Christenthum

herbeigeführt seyen. Die in Folge dieser Unruhen ergriffenen Maßregeln der Regierung hätten nun die Juden Vorsicht gelehrt; es war natürlich, daß sie die Berührung mit der Christengemeine mieden, um weitere Ruhestörungen zu verhindern. So konnte es dahin kommen, daß die ungläubige Judenschaft von den Anhängern des Messias Jesus gar nichts wissen wollte, oder sie ganz ignorirte. Darin also stimmt Kling ganz mit mir überein, daß in Rom der Verkehr zwischen Juden und Heiden unterbrochen gewesen sey; nur will er die Aufhebung der Verbindung von den Juden ableiten, während ich sie von den Christen ausgehen lasse. Dieß ist aber ein unwesentlicher Umstand; man kann füglich annehmen, daß beide Theile zugleich es ihrem Interesse gemäß erachteten, sich getrennt zu halten. Die Nothwendigkeit, eine Trennung beider anzunehmen, wird von Kling ganz anerkannt; denn wenn er gleich nur von einem Ignoriren, nicht von einem eigentlichen Nichtkennen spricht, das ich behauptet habe, so will ich doch mit dem Nichtkennen nicht jedes ganz vage allgemeine Wissen von dem Daseyn von Christen in Rom bei manchen Juden ausschließen, sondern nur ein Kennen der Hauptpersönlichkeiten unter den Christen, eine Einsicht in die Lage der christlichen Gemeine in Rom, ihrer Zustände, Kämpfe, Bedürfnisse; kurz es soll, wie auch Kling will, der wirkliche Zusammenhang der römischen Gemeine mit der jüdischen Synagoge geleugnet werden, so daß die Vorsteher der letztern in Wahrheit so reden konnten, wie Apgsch. 28. berichtet wird. Denken wir aber die Lage der Christen in Rom so, wie soll da die Behauptung Kling's gerechtfertigt werden, daß der Judaismus unter den römischen Christen sehr im Schwange ging, wenn auch die Mehrzahl der heidnischen Richtung sich zuwenden mochte? Die judaistische Richtung setzt ja nothwendig den Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge voraus, diesen sollen aber nach Kling die Juden selbst abgebrochen haben; es

mußten demnach die judaisirenden Christen entweder ihrer judaisirenden Richtung entsagen, wenn sie Christen, oder ihrem Christenthume, wenn sie bei der Synagoge bleiben wollten. Die mittlere Ansicht Kling's, wonach Judenchristen in ungefähr gleichen Verhältnissen mit Heidenchristen in Rom leben sollen, erweist sich demnach seinen eignen Annahmen zufolge als unhaltbar; es können nur entweder Judenchristen daselbst absolut herrschend gedacht werden, wie Baur will, was aber die Aufopferung der Apostelgeschichte zur Folge hat, wie wir sahen; oder die Heidenchristen, was allein sich genügend darthun läßt. Nämlich, daß gar kein Judenchrist in Rom gewesen sey, ist meine Meinung nicht; ich will nur behaupten, daß die gebornen Juden oder die Proselyten, welche sich an die dortige christliche Gemeine angeschlossen hatten, sich als Christen von der Synagoge lossagten, daß also keine judaisirende Richtung, sondern umgekehrt eine vom Judenthum abgewendete, um nicht zu sagen antijüdische Tendenz die dortige Kirche erfüllte. Nur bei dieser Annahme hat es Sinn, von einer Scheidung zwischen Juden und Christen zu sprechen. Erwägt man dabei die ungeheure Größe Roms, ferner den Umstand, daß nach Josephus die Juden bloß in dem Stadttheile jenseits der Tiber wohnen durften, so wird begreiflich, wie sich die christliche Gemeine in Rom vor den Augen der Juden verlieren und überhaupt ganz unbemerkt daselbst leben konnte. Denn wenn der Apostel (Röm. 1, 8) äußert, daß man vom Glauben der Römer in der ganzen Welt sage, so versteht sich ja von selbst, daß dieß nur von den in der ganzen Welt zerstreuten christlichen Gemeinen zu verstehen ist, die sämmtlich in lebendigem Zusammenhange mit einander standen, nicht aber von Heiden und Juden, die auch in unmittelbarer Nähe nichts von dem Gemeinleben der Christen und ihrem Glauben erfuhren. So erscheint auch die Lage der römischen Gemeine wenige Jahre nach der Anwesenheit des Apostels

daselbst, als unter Nero die Verfolgung ausbrach, nach dem Zeugnisse des Tacitus (Annal. XV, 44). Dieselbe Stelle benutzt merkwürdiger Weise Baur zum Beweise des Gegentheils, daß nämlich damals alle Welt die Christen gekannt habe, weil Tacitus schreibe: quos vulgus christianos appellabat. Allein darin spricht sich lediglich die ganz allgemeine und unbestimmte Kunde von der Existenz einer Secte dieses Namens aus. Die ganze Darstellung des römischen Geschichtsforschers zeigt aber klar, daß die Personen, welche in Rom sich zur christlichen Kirche bekannten, so wie ihre nähern Verhältnisse gänzlich unbekannt waren. Nur auf die (vermuthlich durch Drohungen und Martern erpreßte) Angabe Einiger ward man über die Personen aufgeklärt, welche sich zur christlichen Gemeine hielten; die unsinnigsten Gerüchte wurden geglaubt, die bei der geringsten Kunde vom Wesen des Christenthums sich von selbst widerlegt hätten. So stand es unter den Heiden, welche noch die beste Kunde über die Christen haben konnten, weil die Meisten unter ihnen aus heidnischen Familien abstammten; die Juden werden demnach noch mehr über sie im Unklaren gewesen seyn, da es im Interesse der Christen lag, sich von ihnen zurückzuziehen, und wenige Juden sich an die Kirche angeschlossen hatten.

Bis jetzt also fanden wir so wenig Veranlassung, von der im Commentar vorgetragenen Ansicht abzugehen, daß wir uns vielmehr noch darin bestärkt sehen konnten. Untersuchen wir nun aber noch, ob es vielleicht dem Scharfsinne Baur's gelungen ist, im Briefe an die Römer neue Momente aufzuzeigen, welche uns nöthigten, seiner Darstellung unsern Beifall zu geben. Denn was sonst von diesem Gelehrten beigebracht ist, um die judaisirende Richtung der römischen Gemeine zu beweisen (vergl. den Aufsatz in der tüb. Zeitschr. Jahrg. 1831. H. 4.), ist wenig geeignet, für diese Ansicht einzunehmen. Die Clementinen sind ja in keinem Fall als Erzeugniß der orthodoxen Kir-

che zu betrachten, gehören überdieß in eine so späte Zeit, daß sie hier gar nicht in Betracht kommen können. Der Umstand aber, daß die ältesten römischen Bischöfe fast durchweg griechische Namen haben (S. 174. Note), beweist ja nur, daß nicht Lateiner, sondern Griechen die Hauptelemente der alten römischen Kirche bildeten. Bei einer streng judaisirenden Richtung fänden wir gewiß echt jüdische Namen, wie Simon, Jakob und dergl., in den Bischofskatalogen. Dazu kommt, daß noch im ersten Jahrhunderte Clemens römischer Bischof war, den Baur selbst als Heidenchristen anerkennt und dessen Brief sich keineswegs judaisirend zeigt. Seine Wahl zum Bischof ist ja undenkbar, wenn die ganze Gemeine als von judaistischer Richtung beherrscht dargestellt wird. Ueberhaupt werden wir sagen müssen, daß sich aus Namen und aus der Volksthümlichkeit der Mitglieder durchaus nichts Sicheres über die geistige Richtung einer Gemeine schließen läßt. Eine Gemeine aus Juden hätte ja der paulinischen Richtung folgen können, wie Paulus selbst ein Jude war und nichtsdestoweniger fern war, zu judaisiren. Aus Proselyten bestanden aber vorherrschend alle paulinischen Gemeinen, und doch folgten sie ihrem Lehrer in seiner freiern Richtung, indem sie sich von dem Einfluß ihrer Rabbinen lossagten. Wenn Baur sich ferner auf Aeußerungen des Ambrosiaster beruft (S. 166 ff.), zum Beweise seiner Meinung, daß in Rom ursprünglich eine judaistische Richtung herrschte, so ist zu erwidern, was auch schon Kling bemerkt (S. 317), daß dieser Schriftsteller in zu später Zeit lebte, als daß bei ihm sichere Ueberlieferungen zu erwarten wären. Seine Aeußerungen sind lediglich Schlüsse aus dem Inhalte des Römerbriefes und wie viel Irriges dabei mit unterlief, zeigt die Ansicht des Ambrosiaster über die Asketen in Rom (Kap. 14), welche er für Juden hält. Erwägt man nun, wie entschieden die römische Sitte, am Sabbath zu fasten (Tert. de ieiun. c. 14), und die Art der Osterfeier daselbst

für eine antijüdische Richtung in Rom sprechen, da diese Institutionen als Ausdruck des Gesammtbewußtseyns der dortigen Kirche zu betrachten sind, so kann unmöglich die Berufung auf einzelne Personen, wie Hermas und Hegesippus, ein gegentheiliges Gewicht in die Wagschale legen. Wenn nämlich Baur sich auch noch auf die Artemoniten bezieht, deren Ansichten er von ebionitischem Einfluß ableitet, so ist diese Annahme entschieden irrig; wir wissen aus alten Zeugnissen, daß diese Häretiker in einer logisch-dialektischen Geistesrichtung befangen waren und ohne Zweifel lediglich durch Verstandesgründe an der Trinitätslehre irre wurden (vgl. Neander's Kirchengesch. Bd. I. Abth. 3. S. 1000). Allerdings behaupteten sie, daß Zephyrinus von Rom erst die Lehre von der Gottheit Christi aufgebracht habe, aber in keinem Falle kann aus diesem leeren Vorgeben abgeleitet werden, daß in der alten Zeit judaistische Grundsätze in Rom geherrscht hätten, weil diese auf ganz anderem Wege zu ihrer Ueberzeugung gelangt waren, als von ebionitischem Boden aus. Ueberdieß hat diese Mittheilung so viele sonstige Dunkelheiten (vgl. Neander a. a. O. S. 997), daß man sie unmöglich zu einem Beweise von etwas sonst Unbekanntem gebrauchen darf. In keinem Falle darf aber Hermas dafür angeführt werden, daß die ebionitische Ansicht von Christo in der alten römischen Kirche geherrscht habe, da die von Baur selbst angeführte Stelle (Simil. IX, 12): filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam, deutlich das Gegentheil beweist. In diesen Worten ist deutlich die biblisch-kirchliche Lehre von Christo ausgesprochen, und diese Erklärung kann nicht durch die Behauptung beseitigt werden, daß dem Verfasser der spiritus sanctus dem filius Dei gleich sey. Bei sorgfältiger Betrachtung aller Stellen, in denen man eine solche Verwechslung hat finden wollen, zeigt sich nämlich, daß dieselbe durchaus nicht stattfindet. Nur also von Hegesippus ist anzuerkennen,

daß er eine judaistische Richtung hatte. Dieser Mann lebte aber in Asien und machte nur eine Reise nach Rom. Ueber die Art, wie er sich hier zu der römischen Kirche gestellt hat, wissen wir nichts Näheres. Nur aus seiner allgemeinen Stellung und aus dem Urtheil über ihn scheint hervorzugehen, daß er sich in keinem Conflicte mit dem Geiste der rechtgläubigen Kirche befand. Statt also mit Baur zu schließen: weil er sich in keinem Conflicte mit Rom befand, muß er diese Gemeine als judaistisch erkannt haben, ist es offenbar viel einfacher, zu folgern, seine jüdische Richtung sey sehr gemäßigt gewesen. Denn es würde ja für die Stellung des Hegesippus nichts fruchten, wenn er zwar in Rom sich in einem analogen Elemente gefühlt hätte, nicht aber in Kleinasien. Dieser Kirchenlehrer ward aber in keiner Gegend, auch da nicht, wo entschieden die paulinische Richtung herrschte, als Häretiker behandelt; man muß daher an seiner Lehre nirgends Anstoß genommen haben.

Wir werden also lediglich auf den Inhalt unseres Briefes zurückgetrieben; die Geschichte bietet gar keine Momente für die Ansicht, daß in Rom eine judaisirende Richtung verbreitet war, wohl aber ganz entschiedene Mittheilungen, welche für das Gegentheil zeugen, nämlich außer der Bischofswahl und dem Briefe des Clemens das Fasten am Sabbath und die Zeit der Osterfeier. Die Möglichkeit wollen wir gern einräumen, daß früher eine andere Richtung, als die heidnische, in Rom herrschend war; es kommt nur auf den Beweis der Wirklichkeit an, den lediglich der Brief an die Römer geben kann, da uns außer ihm kein Denkmal aus der ältesten Zeit der römischen Kirche geblieben ist. In diesem findet denn auch Baur, wie schon im Anfange dieses Aufsatzes angegeben wird, seine Ansicht vom judaisirenden Charakter der ältesten römischen Kirche vollkommen bestätigt. Kling erklärt sich anfangs (S. 299) im Wesentlichen einverstanden, indem er sagt: Baur habe auf eine höchst interessante und im Wesentlichen wohl auch

überzeugende Weise dargethan, wie der ganze theoretische Theil des Römerbriefes zur Annahme der antijudaistischen Tendenz vollkommen passe. Im Verfolge seiner Abhandlung gelangt dieser Gelehrte aber doch zu einer Ansicht, die wesentlich von der baur'schen abweicht (vgl. S. 314. 315). Er klagt über das einseitige und ausschließliche Hinweisen Baur's auf Judaismus bei der Nachweisung der Construction des Römerbriefes und will, daß der sich in Rom geltend machende Judaismus, den Paulus bekämpfe, erst aus einer Reaction desselben gegen den heidnischen Uebermuth hervorgegangen sey. Kling scheint also (was ganz unstatthaft erscheinen dürfte, wenn man erwägt, wie durchaus unnatürlich der so schnelle Wechsel in der Grundrichtung der römischen Gemeine in den wenigen Jahren ihres Bestandes ist) vor der Abfassung des Römerbriefes zwei verschiedene Richtungen in Rom zu setzen. Erst ein Vorwalten des heidenchristlichen Elements und dann eine Reaction der Judenchristen dagegen; gegen diese Reaction soll dann erst wieder Pauli Brief zu Gunsten der Heidenchristen gerichtet seyn. Darin stimmten indeß Baur und Kling gegen mich überein, daß der Römerbrief wider das (sey es nun ein bleibendes und absolutes, wie Baur, oder ein momentanes und relatives, wie Kling behauptet) Vorherrschen des Judaismus in Rom zu Gunsten der Heidenchristen geschrieben sey; während nach meiner Ansicht der Brief an die Römer ohne alle Rücksicht auf Streitigkeiten in der römischen Gemeine, die rein heidenchristlich war, verfaßt ist.

Wie argumentirt denn nun Baur aus dem Inhalte des Römerbriefes zu Gunsten seiner Ansicht? Als den Kern des Briefes betrachtet dieser Gelehrte, wie schon oben bemerkt wurde, K. 9—11. Die acht vorhergehenden Kapitel, das gibt er zu, sprechen, an sich betrachtet, für meine Ansicht von einer rein objectiven Darstellung des neuen Heilsweges und des Verhältnisses der Juden und Heiden

zu demselben (S. 69). Aber diese Betrachtung des Abschnittes Kap. 1—8. an sich erklärt Baur eben für irrig, er soll bloß als Einleitung zu dem Hauptabschnitte Kap. 9—11. angesehen werden dürfen und von diesem aus erst sein Licht empfangen. Den auffallenden Umstand, daß acht so inhaltsreiche Kapitel, an sich betrachtet, gar kein Licht über den besondern Zweck Pauli geben, sondern es erst von den drei folgenden empfangen müssen — was offenbar nicht günstig für die baur'sche Ansicht stimmen kann — sucht derselbe so aus der paulinischen Darstellungsweise zu erklären, daß er es für eine Eigenthümlichkeit derselben ausgibt, „den seiner Reflexion gegebenen concreten Gegenstand, statt ihn nur für sich zu betrachten und nur bei den empirisch gegebenen Verhältnissen zu verweilen, sogleich unter den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt, von welchem aus er betrachtet werden kann, zu stellen." Ich glaube allerdings auch, daß der Apostel mit jedem tiefsinnigen Schriftsteller diese Darstellungsweise übt, vom Besondern zum Allgemeinen aufzusteigen, aber doch nur so, daß er das Besondere, welches ihn beschäftigt, namhaft macht, um von seinen Lesern verstanden zu werden. Ein Behandeln des Allgemeinen, ohne das Besondere irgend zu bezeichnen, wäre kein Aufsteigen zum Höhern, sondern ein Betrachten des Allgemeinen ohne ein Besonderes; wäre doch ein Besonderes in seinem Bewußtseyn, das ihn zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßte, so wäre das Verschweigen jenes entweder ein durchaus tadelnswerthes Verfahren, oder es müßten ganz besondere Umstände nachgewiesen werden, die ein solches Verschweigen rechtfertigen könnten. Im Römerbriefe geben aber zugestandenermaßen die acht ersten Kapitel nicht die leiseste Andeutung von einem Besondern, das Paulus zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßt hätte, und was an sich ohne Rückblick von dem Abschnitte Kap. 9—11. aus verständlich wäre; auch ist es dem Scharfsinne des Dr. Baur nicht gelungen, irgend etwas zur Rechtfertigung

dieses Schweigens zu liefern; wenn also aus Kap. 9—11. nicht ganz schlagende Momente beigebracht werden, welche zur Annahme der baur'schen Hypothese nöthigen, so wird uns der objective Charakter von Kap. 1—8. immer zunächst bei der Bestimmung der Tendenz des Briefes leiten müssen. Freilich soll nun aber auch sonnenklar seyn, daß K. 9—11. gegen Judenchristen gerichtet ist, während ich (Comm. S. 49) unbegreiflicher Weise behaupte, es sey offenbar, daß er Heidenchristen vor Augen hat. Wie ist nun ein solcher Gegensatz denkbar? bin ich blind oder liegt die Schuld auf Seiten des Herrn Dr. Baur? Das Unbegreifliche darin wird sogleich verständlich, wenn man erfährt, was Baur für Judenchristen in dem Abschnitte K. 9—11. bekämpft findet. Es ist dieß eine ganz neue Classe von Judenchristen, welche bis dahin kein Exeget oder Kirchenhistoriker entdeckt hat. Ich sehe mich genöthigt, die hierher gehörige Stelle im Zusammenhange wörtlich abzuschreiben, um mich gegen den Verdacht zu verwahren, als bürde ich dem verehrten Gelehrten etwas auf, was er vielleicht anders gemeint haben möchte. Denn ich gestehe, die fragliche Mittheilung selbst mehrere Male aufs sorgfältigste gelesen zu haben, bis ich mich überzeugen konnte, es sey das, was ich zuerst verstand, die eigentliche Meinung des Verfassers. Die Stelle lautet also (tüb. Zeitschr. Jahrg. 1836, H. 3. S. 79): „Man denke sich nur, welchen tiefgehenden Widerspruch gegen die Lehre des Apostels die von den römischen Judenchristen aufgestellte Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschließen seyen, in sich schloß. Es handelte sich nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage, ob die Heiden nur als Proselyten des Judenthums oder nur unter der Bedingung, daß sie sich beschneiden lassen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürfen (hiervon ist im Briefe an die Römer nirgends die Rede und man scheint demnach schon damals darüber einverstanden gewesen zu

seyn, daß die Aufnahme der Heiden in keinem Falle von der Beobachtung einer bloß äußerlichen Form abhängig gemacht werden dürfe), sondern ob die Heiden als Heiden zuzulassen seyen, ob nicht ihre Aufnahme an sich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derselben anzusehen sey, das war die Frage, um welche es sich handelte. Von der Form, über welche man früher in Hinsicht des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums gestritten hatte, war man nun erst auf die Sache selbst gekommen, auf die in das Wesen des paulinischen Christenthums so tief eingreifende, alle Momente desselben umfassende Frage, ob das christliche Heil eine particuläre oder universelle Bestimmung habe, ob die Mittheilung der Gnade des Evangeliums auf einem nationalen Vorrecht oder einem allgemein menschlichen Bedürfnisse beruhe! Indem nun hier zwei Ansichten einander gegenüber standen, von welchen die eine einen absoluten Vorzug des Judenthums geltend machte, die andere, indem sie Juden und Heiden gleichgestellt wissen wollte, den Heiden einen die Juden auf ungerechte Weise beeinträchtigenden Vorzug zuzuwenden schien, war der äußerste Punkt, in welchem der Apostel die hier zu lösende Aufgabe auffassen konnte, der Gedanke, daß keiner von beiden Theilen einen besondern Anspruch zu machen habe, daß die Vorzüge des einen sowohl, als des andern sich ausgleichen und aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses." So weit Baur.

Das Eigenthümliche der Ansicht, welche hier aufgestellt ist, besteht demnach darin, daß zwei Classen von Judenchristen unterschieden werden. Die eine, welche im Galaterbriefe hervortritt, hatte gegen die Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche nichts einzuwenden, sie verlangte nur, daß sie erst Juden werden und sich beschneiden lassen müßten. Die andere dagegen soll die Heiden gar

nicht in die christliche Kirche haben zulassen wollen, indem sie solche Zulassung an sich schon als eine Ungerechtigkeit betrachtete: nur geborne Juden, Nachkommen Abrahams nach dem Fleische, durften Christen werden. Baur erkennt mit mir an, daß sich von der erstern Classe gar keine Spur im Römerbriefe finde; er ist darin mit mir gegen Kling einig, der die eigenthümliche Weise, in welcher Baur die römischen Judenchristen auffaßte, ganz übersehen zu haben scheint, indem er sie immer nur in dem gewöhnlichen Sinne nimmt, wonach sie den galatischen Judenchristen gleich gedacht werden. Allerdings wäre nun Baur's Ansicht sehr wichtig und folgenreich, wenn sie sich erhärten ließe. Aber, ganz abgesehen von dem Abschnitte Kap. 9—11, an und für sich ist ja schon undenkbar, daß je eine solche Partei in der Kirche bestanden habe. Nicht einmal die strengsten Juden, die wüthendsten Feinde der Kirche Christi, haben je behauptet, daß das mosaische Gesetz bloß auf die dem Fleische nach von Abraham Abstammenden eingeschränkt sey; zu allen Zeiten hat man Heiden aufgenommen, wenn sie sich der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung unterzogen. Ist nun aber wahrscheinlich, daß eine Schärfe des Gesetzes, die sich nicht einmal bei den Juden je entwickelt hat, denen man doch das odium generis humani zum Vorwurfe machen konnte, in der christlichen Kirche sich sollte ausgebildet haben, die jedenfalls einigermaßen mildernd auf diesen Gegensatz einwirkte? Welche klare, entscheidende Momente und Beweismittel müßten uns vorliegen, um eine Annahme der Art rechtfertigen zu können? Dazu kommt nun aber, daß Baur sich ganz anders über den in Rom herrschenden Judaismus in der frühern Abhandlung (tüb. Zeitschr. 1832. H. 4. S. 165) erklärte. Hier äußert er sich nämlich dahin, daß der Apostel im Briefe an die Römer denselben Judaismus bekämpft, den er im Briefe an die Galater bestritten hatte. Im pharisäischen Sinne judaisirende Irrlehrer derselben Art, wie diejenigen waren, die die Ge-

meinen in Galatien, Korinth und an andern Orten von der ihnen durch den Apostel Paulus gegebenen Richtung abzulenken suchten, sollen auch in Rom nicht ohne Erfolg denselben Versuch gemacht haben. Dieß weist Baur aus der Stelle Röm. 16, 17—20. nach, von der er damals noch sagte, daß sie ohne Grund angefochten sey. Indeß seit jener Zeit könnte er seine Ansicht näher ausgebildet haben. Auffallender aber ist, daß wir in derselben Abhandlung vom Jahre 1836 eine Stelle antreffen, welche mit der so eben ausgezogenen Stelle (S. 79) ebenfalls nicht harmoniren will. Während wir nämlich eben sahen, daß Baur sich dahin aussprach, daß in Rom eine schärfere Form des Judaismus zur Erscheinung gekommen sey, indem er äußerte: „von der Form, über welche man früher in Hinsicht des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums gestritten hatte, war man nun erst auf die Sache selbst gekommen, auf die in das Wesen des paulinischen Christenthums so tief eingreifende, alle Momente desselben umfassende Frage, ob das christliche Heil eine particuläre oder universelle Bestimmung habe'' (S. 79)., lesen wir S. 120 ff., es gebe verschiedene Seiten und Beziehungen in der Opposition der Judaisten gegen Paulus. Auf der äußersten Spitze der Opposition gegen den Heidenapostel ständen ohne Zweifel die Gegner, die wir aus dem Briefe an die Galater kennen lernten, diese wollten nichts anderes, als ein den Institutionen und Formen des Judenthums untergeordnetes Christenthum und drangen daher vor Allem auf die Beschneidung. Eine andere Seite dieses Oppositionsverhältnisses kehrten die Gegner der korinthischen Gemeine hervor, indem sie ihren Hauptangriff auf die apostolische Auctorität des Apostels richteten. Einen weit milderen Charakter, als diese beiden Classen von Gegnern, haben diejenigen, gegen welche der Römerbrief gerichtet ist. Es handelt sich zwischen ihnen und dem Apostel nicht um einzelne äußere

Formen, wie die Beschneidung war, auch findet sich im Briefe selbst wenigstens keine Spur eines directen Widerspruchs gegen die Auctorität des Apostels; die Gegner des Apostels sind nur die Leser des Briefes selbst, in welchen der Apostel eben so sehr Brüder als Gegner erkennt; aber gleichwohl fand auch hier ein reelles Oppositionsverhältniß statt.

In diesen Worten scheint nun das wieder aufgehoben, was Baur oben (S. 79) behauptet hatte. Dort waren die Judenchristen in Rom die schroffsten Gegner des paulinischen Universalismus, die gedacht werden können, sie hatten den Gegensatz auf die eigentliche Spitze gebracht, wollten gar keine Heiden in die Kirche aufgenommen wissen, weil nach ihrer Meinung das Reich Gottes nur den gebornen Abrahamiten gehöre; hier heißen sie die mildeste Form, in der der Judaismus auftrat, zwar Gegner Pauli, aber doch seine Brüder. Wie lassen sich so widersprechende Aeußerungen vereinigt denken? was konnte den scharfsinnigen Urheber der Abhandlung veranlassen, das eine Mal sich so, das andere Mal sich so ganz anders über die Gestaltung des angeblichen Judaismus in Rom zu äußern? Irren wir uns nicht, so verhält es sich damit folgendermaßen. Als Baur die erste Stelle (S. 79) niederschrieb, befand er sich unter dem Eindrucke von dem Abschnitte Kap. 9—11. und dieß ließ ihn die Verirrung der römischen Christen als sehr groß erscheinen. Später dagegen gewann die Betrachtung in seinem Gemüthe Raum, daß im Römerbriefe so offene und entschiedene Bekämpfungen der Irrlehrer, wie sie der Galaterbrief enthält, ganz fehlen, daß Paulus vielmehr die römischen Christen durchaus brüderlich behandelt; dieß ließ ihn den Charakter der dortigen Judaisten möglichst milde fassen. Dazu kam noch, daß dieselben Richtungen unter den Ebioniten nachgewiesen werden sollten, was auch eine Modification der ursprünglichen Ansicht veranlaßt haben mag. Allein wenn so der

Wechsel der Ansichten psychologisch erklärbar wird, so steht doch, objectiv betrachtet, der Widerspruch unauflöslich fest. Soll die Erklärung S. 79. gelten, so hat Baur zu erweisen, daß es eine Partei unter den Judaisten gegeben habe, die alle Heiden als solche von der Kirche ausschließen wollte, auch wenn sie Beschneidung und Gesetzesbeobachtung übernahmen. Soll aber die Erklärung gelten, welche wir S. 120 f. lesen, so dient zur Antwort, daß wir solche milde Judenchristen keine Judaisten nennen können; unter diesem letztern Namen verstehen wir nur solche Judenchristen, welche von den Heiden Beschneidung und Gesetzesbeobachtung, also Anschluß an die Synagoge, als unerläßlich forderten. Dagegen also, daß Judenchristen, d. h. geborne Juden, welche Christen geworden waren, in Rom waren, habe ich nichts; ich behaupte nur, daß diese nicht Judaisten waren, sondern sich dem paulinischen Princip angeschlossen und von der Synagoge getrennt hatten. Dieselbe Ungleichmäßigkeit, welche wir in den Erklärungen über die Beschaffenheit der Judaisten in Rom antreffen, begegnet uns auch rücksichtlich jenes Abschnitts Kap. 9—11, worauf die ganze Ansicht Baur's basirt ist. Es soll zuerst aufs klarste daraus hervorgehen, daß derselbe an Judaisten gerichtet ist, nachher aber wird (S. 117. Note) doch zugegeben, daß in dem beträchtlichen Theile 11, 12—36. Heidenchristen angeredet werden. Nach der Voraussetzung sollte aber die ganze römische Gemeine judaisirend seyn, woher kommen denn nun die Heidenchristen, welche angeredet werden? Wo bleibt die Bedeutung jenes Abschnitts Kap. 9—11. für Baur's Hypothese, wenn von dem Theile des Briefes, worauf seine ganze Argumentation beruht, gleich ein volles Drittheil wieder den Heidenchristen abgetreten werden muß? Dieser Gelehrte wundert sich (S. 117. Note), wie ich habe jenen Abschnitt als an Heidenchristen gerichtet betrachten können; allein die Verwunderung ist auf meiner Seite weit größer. Wie kann Baur ihn als an

Judenchristen gerichtet ansehen, da er selbst ausführt, daß er ein eng zusammenhängendes, in sich geschlossenes Ganze bildet, und daneben bekennt, die Stelle 11, 12—36. sey, wie auch kein Mensch leugnen kann, an Heidenchristen gerichtet. Sollte also Kap. 9. und 10. an Judenchristen, K. 11. an Heidenchristen gerichtet seyn, wo bliebe die Einheit des ganzen Abschnittes; wo bliebe die Grundvoraussetzung, daß die römische Gemeine durchaus judaisirend gewesen sey, wenn doch so viele Heidenchristen da waren, daß Paulus sie besonders anzureden sich veranlaßt fühlen konnte?

Nach diesem allen werden wir wohl hinlänglich gerechtfertigt erscheinen, wenn wir bei der im Commentar aufgestellten Ansicht über die Verhältnisse der ältesten römischen Gemeine verharren. Nur der eine Umstand bedarf noch einer Bemerkung, ob Baur darin nicht Recht haben möchte, daß die angenommene rein objective Behandlung des Inhalts im Römerbriefe moderne Verhältnisse auf das Alterthum überträgt. Es scheint dieser Gedanke sich besonders Kling empfohlen zu haben und dadurch bei ihm das Wohlgefallen an der baur'schen Abhandlung entstanden zu seyn. Die relative Richtigkeit jener Behauptung des tübinger Theologen erkenne nun auch ich bereitwillig an. Jeder apostolische Brief hatte gewiß seine Veranlassung in concreten Verhältnissen, aber diese konnten auch von der Art seyn, daß sie gerade zu einer objectiven Behandlung eines Gegenstandes aufforderten. So war es in diesem Falle, als Paulus nach Rom schrieb. Die concreten Verhältnisse, welche ihn veranlaßten, dahin zu schreiben, waren einerseits der Bestand einer blühenden Gemeine in Rom, welche durch keinen Apostel gestiftet war, und andererseits sein Wunsch, sobald als möglich dahin zu reisen; zu einer objectiven Fassung seines Briefes nöthigte ihn aber negativ der Mangel speciellerer Beziehungen mit der römischen Gemeine und positiv die Bedeutung derselben für die ganze Kirche, welche sich aus der Stellung der Stadt

Rom zur damaligen Welt abnehmen ließ. Rom, die Stadt, wohin aus der ganzen Welt Alles zusammenfloß, mußte ein Centralpunkt auch in christlicher Beziehung werden. Da sich nach dieser Stellung voraussehen ließ, daß auch die verschiedenen Verirrungen in der Kirche, namentlich von Seiten der geschäftigen Judenchristen, ihr nicht fremd bleiben würden, so arbeitete der Apostel seiner baldigen persönlichen Wirksamkeit dadurch schriftlich vor, daß er den römischen Christen das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden großen Hälften der damaligen Welt, zu Juden und Heiden, umständlich entwickelte. Dieser Ansicht kann ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß sie etwas Modernes aufs christliche Alterthum übertrage, und doch nimmt sie andererseits den Brief ganz so, wie er sich gibt, ohne sich seinen Inhalt nach einer vorgefaßten Hypothese zurechtzumachen.

Schließlich komme ich noch einmal auf den Aufenthalt und den Märtyrertod des Apostels Petrus in Rom zurück, welches Factum ich gegen die baur'sche Kritik in meiner Einleitung zum Commentar über den Römerbrief in Schutz genommen hatte. Baur beharrt aber bei seiner Verwerfung dieses historischen Factums; werfen wir also noch einen Blick auf dieses vielbesprochene Ereigniß, was nicht überflüssig seyn dürfte, da selbst Neander (Gesch. der Pflanz. der christl. Kirche, Bd. I. S. 462) in seiner Ueberzeugung durch Baur irre gemacht ist. Einer allgemeinen Beurtheilung der Principien der Kritik des Herrn Dr. Baur kann ich hierbei mich überheben, da neulich Baumgarten in seiner Vertheidigung der Echtheit der Pastoralbriefe sich ausführlich und in einer Weise darüber ausgelassen hat, welcher jeder Unparteiische seine Billigung nicht wird versagen können. Wir halten uns demnach lediglich an das bezeichnete specielle Factum mit Voraussetzung des Allgemeinen.

Baur ist bekanntlich weit entfernt, den Märtyrertod

Petri in Rom in der ältern Weise zu bestreiten, wie Spanheim (in seiner Abhandlung de temere credita Petri in urbem Romam profectione) sie bekämpfte. Dieser führte sie nämlich lediglich auf Betrug von Seiten der Geistlichen der römischen Kirche zurück, um den Primat des Papstes dadurch zu begründen. Dieß erscheint Baur mit Recht deßhalb als unstatthaft, weil sich die Ueberzeugung, daß Petrus in Rom starb, schon weit früher findet, als das hierarchische Streben sich in Rom ausgebildet hatte. Dieser Gelehrte setzt statt dessen die von ihm für eine Sage gehaltene Erzählung von der Anwesenheit Petri in Rom in Verbindung mit der irrigen Weise von ihm angenommenen judaisirenden Richtung der römischen Gemeine; um dieser im Gegensatze gegen die eindringende paulinische mehr Festigkeit zu geben, habe man sie auf den Apostel Petrus zurückgeführt. Um ganz unbefangen zu seyn, wollen wir hier von dem Hauptirrthume Baur's, daß in Rom von Anfang eine judaisirende Richtung geherrscht habe, abstrahiren und sogar seine Ansicht für richtig halten, also die Möglichkeit der Entstehung der Sage auf diesem Wege zugeben; es bleibt demnach Herrn Baur der Beweis, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Dieß beschließt: 1) die Entkräftung der Beweisstellen, 2) die Nachweisung, wie die Sage entstehen konnte. Wie verfährt Baur bei dieser Aufgabe?

Eusebius hat uns in der Kirchengeschichte (II, 25) die Notiz erhalten, daß die Gräber der Apostel Petrus und Paulus bis auf seinen Tag in Rom gezeigt würden. Er beruft sich zum Beweise nicht bloß auf Personen seiner Zeit, sondern auf den hundert Jahre ältern Gajus, Presbyter der römischen Gemeine, aus dessen Schrift wider den Montanisten Proklus er folgende Worte anführt: *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι, ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν 'Οστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

Was läßt sich nun gegen dieses Zeugniß einwenden? Ist etwa die Stelle im Eusebius kritisch verdächtig? Keineswegs. Erlaubt sie eine andere Interpretation? oder ist die Person des Gajus als leichtgläubig oder betrügerisch verdächtig? In keiner Weise kann ein Bedenken der Art statthaben. Gajus war ein höchst ruhiger, besonnener Mann, der die Schwärmereien der Montanisten eifrig bestritt; er gibt Thatsachen an, die mit ihm Tausende wissen mußten; er schrieb in Rom selbst, wo die Gräber der Apostel seyn sollten; es ist also ganz undenkbar, daß die Gräber nicht da waren. Man vergegenwärtige sich die Sache einfach. Gesetzt, es schriebe in Berlin in unsern Tagen ein Mann: „dem berühmten Feldherrn Blücher ist in dieser Stadt in der Nähe des Universitätsgebäudes ein Denkmal errichtet;" wäre denkbar, daß dessen ohngeachtet dort kein solches Denkmal existirte? würde nicht jeder Bewohner Berlins eine solche Lüge oder einen solchen Irrthum widerlegen? Soll also überhaupt noch von Geschichte die Rede seyn, so ist sicher, zu Gajus Zeit waren an den angegebenen Stellen die Denkmäler der Apostel. Nun aber ist innerhalb der christlichen Kirche in Rom von Septimius Severus bis auf Nero die Einheit der Tradition nicht zerrissen worden. Obwohl Verfolgungen über die römischen Christen ergingen, hat doch kein Kaiser nach Nero die Christen aus Rom verjagt; es ist daher nicht abzusehen, wie, wenn Petrus wirklich in Rom starb, diese Kunde sich innerhalb der ihn als Gründer ihres Glaubens verehrenden Gemeine hätte verlieren können, aber auch andererseits ist unbegreiflich, wie, wenn er nicht daselbst starb, die Sage, daß dieß geschehen sey, so früh so kräftig werden konnte, daß man auf den Gedanken kam, ihm ein Grabmal zu errichten. Offenbar müßten wenigstens einem solchen Zeugnisse gegenüber durchaus schlagende Momente beigebracht werden, welche, so innerlich unwahrscheinlich es auch sey,

dennoch nöthigten, einen Irrthum in diesem einfachen Berichte des Gajus anzunehmen.

Untersuchen wir nun, wie sich Baur über dieses Zeugniß vernehmen läßt. Er spricht an zwey Stellen darüber. Einmal in der Abhandlung über die Christuspartei in Korinth (tüb. Zeitschr. 1831, H. 4. S. 158 f.), dann in dem Aufsatze über die Verhältnisse der römischen Gemeine (ebendas. 1836, H. 3. S. 166), in welcher letztern meine Aeußerungen über die Wichtigkeit der Stelle des Gajus bestritten werden. In jener erstern Abhandlung äußert Baur sich dahin: „könnten wir den ältern Zeugnissen mit besserm Rechte Glauben schenken, so würden die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des Gajus von keinem Gewichte seyn können, nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung aber kann es nur neuen Verdacht erwecken." Also an sich scheint dem genannten Gelehrten nichts gegen das Zeugniß eingewendet werden zu können, es verliert aber sein Gewicht wegen des Ergebnisses der kritischen Untersuchung der ältern Zeugnisse. Von welcher Art ist denn dieses Ergebniß, welches ein an sich gültiges Zeugniß umzustoßen vermag? Es ist ein rein negatives, daß nämlich die Stellen der drei ältern Kirchenlehrer, des Papias, des Clemens von Rom und des Dionysius von Korinth, welche für einen Aufenthalt Petri in Rom zu sprechen scheinen, keine volle Sicherheit für dieses Factum gewähren. Aber, frage ich, kann dadurch, daß andere Zeugnisse keine volle Sicherheit gewähren (nämlich das Ergebniß der kritischen Untersuchung, als richtig vorausgesetzt, aber nicht zugegeben) ein durchaus gültiges Zeugniß umgestoßen werden? Nimmermehr. Eine solche Wirkung könnte nur durch ein positives Resultat der kritischen Untersuchung erzeugt werden, das Baur aber nicht gewonnen hat, nämlich durch den Beweis, daß schon in früherer Zeit das in Rede stehende Factum durch Lüge oder Irrthum geglaubt sey, also schon die Erbauer der

Gräber durch diese Legende getäuscht waren und endlich auch Gajus von dieser sich fortpflanzenden Unwahrheit mit ergriffen war, als er glaubte, die Gräber der Apostel, die er sah, seyen ihre wahren Gräber.

Doch Baur bringt überdieß noch ein Moment bei, wodurch das Zeugniß des Gajus, für sich allein betrachtet, bedenklich werden soll. Nämlich gerade die genaue Angabe der Localität in jenen oben angeführten Worten des Gajus, die man für eine Unterstützung der Richtigkeit seiner Mittheilung halten möchte, scheint jenem Gelehrten verdächtig. Lügen, bemerkt er, localisiren sich gern; es sey ganz unwahrscheinlich, daß die angeblich in Rom gestorbenen Apostel auf solche ehrende Weise an den bezeichneten Orten, wo offenbar ihre Hinrichtung geschehen seyn sollte, bestattet worden wären. Zwar hätten nach Tacit. Ann. XV, 44. eben am Vatican der Circus und die Gärten des Nero gelegen, in denen er die Christen erwürgen ließ; es sey aber unerklärlich, weßhalb Pauli Todesstelle außerhalb der Stadt auf den Weg nach Ostia verlegt sey. In der Note wird noch eine Stelle aus Nardini's Roma antica angeführt, in der dieser Gelehrte erwägt, wie wohl die Lage des Grabmals des Apostels Petrus sich zum neronischen Circus verhalten haben möge. Von diesen Bedenklichkeiten indeß wird wohl die Unparteilichkeit eingestehen müssen, daß sie von sehr geringer Bedeutung sind und dem Zeugnisse des Gajus nichts von seinem Gewichte zu entziehen vermögen. Daß Petrus und Paulus an verschiedenen Orten und auf verschiedene Weise hingerichtet wurden, lag in ihrem differenten Stande begründet. Nach römischen Ansichten ward Petrus als Jude zu dem geringen Volke gerechnet, Paulus dagegen als civis Romanus ward rücksichtsvoller behandelt. Er durfte nicht im Circus zur Ergötzung des Volkes gerichtet werden, sondern abgesondert auf dem gewöhnlichen Richtplatze vor der Stadt. Den Leichnam Pauli, als eines römischen Bürgers, wird man an die Be-

kannten zur Beerdigung ausgeliefert haben und diese bestatteten ihn vermuthlich in der Nähe neben andern Grabmälern, die bekanntlich vor den Thoren zu seyn pflegten. Was aber Petrus betrifft, so können wir doch unmöglich deßhalb das an sich so gültige Zeugniß des Gajus anzweifeln, weil die jetzigen Alterthumsforscher die Lage des Grabmales nicht genau bestimmen können. Kennen wir denn so genau die Lage der Gebäude des alten Roms? Petri Grabmal ist ja überdieß nicht als ein mächtiges, große Räume füllendes Mausoleum zu denken; die Lage der römischen Gemeine bis auf die Zeit des Gajus macht mehr als wahrscheinlich, daß es in einfachster Form war, vielleicht nur aus einem Denksteine gebildet. War denn der Circus des Nero nicht groß genug, um in irgend einem Winkel seiner ungeheuern Pfeiler und Mauernischen einen Stein aufzunehmen, den die treue Gemeine als Denkmal des großen Lehrers verehrte? Der Kaiser und seine Großen, so wie die ganze heidnische Stadt brauchten den Stein seiner Bedeutung nach gar nicht zu kennen; bloß die Christen mochten seine Bestimmung wissen. Dazu kommt aber, daß Gajus ja die Lage des Denkmals nur ganz allgemein bestimmt; er setzt ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, d. h. am vatikanischen Hügel, irgendwo in seiner Umgebung. Wir brauchen also am oder im neronischen Circus gar nicht nach einem Plätzchen für das bescheidene Grabmal des großen Apostels zu suchen; die ganze Umgegend des Vatikans steht uns offen, und diese, dächte ich, böte Raum genug für einen Stein von wenigen Fuß.

Doch wir wenden uns noch zur Betrachtung der zweiten Aeußerung Baur's über das Zeugniß des Gajus, die gegen das Gewicht, welches ich demselben in meinem Commentar über den Römerbrief beigelegt habe, gerichtet ist (tüb. Zeitschr. 1836, H. 3. S. 166 ff.). Werden hier neue Momente beigebracht, welche das Zeugniß des Gajus verdächtig machen könnten? Keineswegs; Baur

sucht hier nur meine Aeußerungen über die Stelle zu widerlegen. Er behauptet, ich habe Sage und Factum verwechselt; die Stelle des Gajus spreche nur dafür, daß zu seiner Zeit die Sage, daß Petrus in Rom starb, geglaubt ward, aber nicht dafür, daß es keine Sage, sondern geschichtliches Factum sey. Die Zeit von 130 — 150 Jahren reiche völlig aus, eine solche zu bilden, und es könne Jemand, ohne Betrüger zu seyn, in gutem Glauben die Sage nacherzählen. Allerdings sey es ein bemerkenswerthes Moment, daß man zur Zeit des Gajus schon die Gräber der Apostel gezeigt habe, aber auch das mache den Irrthum in seiner Angabe nicht undenkbar. So gut eine irrige Sage entstehen kann, kann sie sich auch ergänzen; glaubte man einmal, die beiden Apostel Petrus und Paulus seyen in Rom gestorben, so mußte man doch auch Kunde davon haben, wo sie begraben seyen. Was läßt sich denn leichter denken, als daß, wenn man zuerst nur den Ort zu wissen glaubte, wo der Apostel Paulus begraben liege, Andere, die sich mehr für Petrus interessirten, auch daran nicht zweifelten, daß er an einem bestimmten Orte in Rom begraben liegen müsse.

Alle diese Bemerkungen sprechen aber nur für die Möglichkeit einer Sage, es handelt sich aber um die Wirklichkeit derselben. Läßt sich ein solcher Beweis der Wirklichkeit führen, wohl! so wird das Zeugniß des Gajus umgestürzt. So lange man aber, wie Baur thut, diesen Beweis noch nicht als geführt voraussetzt, sondern bloß von der Möglichkeit redet, daß der Tod Petri in Rom eine Sage seyn könne, muß auch das Zeugniß des Gajus für sich behandelt werden, und so, für sich betrachtat, ist es ein Zeugniß, welches das Factum sicher erhärtet. Baur's Verfahren hätte sich demnach so gestalten müssen. Ohnerachtet eines scheinbar so schlagenden Zeugnisses, das unter andern Umständen völlig hingereicht hätte, ein historisches Factum zu beweisen, hätten Gründe

aufgezeigt werden müssen, welche nöthigen, dasselbe für irrig zu halten. Statt dessen sucht Baur wo möglich diesem Zeugnisse selbst etwas anzuhaben und beweist nebenbei die Möglichkeit der Sagenbildung, die nicht bezweifelt wird; der Zweifel richtet sich nur gegen die Wirklichkeit in diesem concreten Falle. Zu den jenes Zeugniß verdächtigenden Bemerkungen gehört S. 168. die Aeußerung, daß sich in der Bestimmung der Lage der Gräber eine Absichtlichkeit verrathe, worin die Rivalität der Anhänger der Apostel sich ausspreche. Allein dieser muthmaßliche Vorzug Petri löst sich bei genauerer Betrachtung in das Gegentheil auf; Petrus ward, wie schon bemerkt, ohne Zweifel wegen des mangelnden römischen Bürgerrechts mit den andern Christen geringen Standes im Circus zur Augenweide des römischen Volks gerichtet, während Paulus als angesehener Mann außer der Stadt am gewöhnlichen Richtplatze starb. Wenn ferner gegen meine Aeußerung: daß, wenn Petrus nicht in Rom gestorben wäre, doch irgend eine andere Angabe über den Ort des Todes Petri hätte kund werden müssen, da die berühmtesten unter den Aposteln nicht hätten spurlos verschwinden können, erinnert wird, daß der Begriff der Berühmtheit ein relativer sey und man mit demselben Rechte sagen könne, alle Apostel seyen berühmt, nichts desto weniger wüßten wir notorisch von mehreren unter ihnen nicht, wo sie gestorben seyen, so dürfte doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Aposteln anzunehmen seyn, die in Ländern wirkten, welche außer dem damaligen Kreise der Bildung lagen, und denen, die in den großen Hauptstädten lehrten. In der That ist schwer denkbar, wie der Tod eines Jakobus in Jerusalem, eines Johannes in Ephesus, eines Petrus und Paulus in Rom hätte verborgen bleiben sollen. Indeß da mit dem Tode auch die Anwesenheit Petri in Rom von Baur in Zweifel gestellt wird, so will ich gern zugeben, daß jene Bemerkungen dieses Gelehrten gegen meine angeführte

Aeußerung von seinem Standpunkte aus begründet sind a). Nun bedarf es keiner besondern Beweisführung, daß diese Aeußerung, ohne irgend einen Einfluß auf die Frage selbst auszuüben, aufgegeben werden kann. Wir haben jedenfalls in dem Zeugnisse des Gajus ein, für sich betrachtet, vollkommen glaubwürdiges Testimonium für den Tod Petri in Rom.

Erwägen wir nun, wie viele fest geglaubte historische Ereignisse nur auf Einem sichern Zeugnisse beruhen, so wäre dieses Zeugniß des Gajus völlig ausreichend, um Petri Anwesenheit in Rom zu einem geschichtlichen Factum zu erheben. Nur durch entscheidende entgegenstehende Facta, nicht durch Hypothesen, kann es umgestoßen werden. Dergleichen Facta würden seyn, wenn von andern Orten berichtet würde, daß Petrus dort und nicht in Rom gestorben sey; wenn das einfache Zeugniß des Gajus durch mehrfache Zeugnisse ebenso beglaubigter Personen, die das Entgegengesetzte berichteten, neutralisirt würde, indem z. B. Augenzeugen erklärten, sie hätten Petrus an einem andern Orte hinrichten sehen, oder wenn sich eine Verwechslung des Apostels Petrus mit einem andern Manne gleichen Namens darthun ließe. Dergleichen Erklärungen finden sich aber nicht; das ganze christliche Alterthum kennt keine andere Stadt, die Anspruch darauf machte, Petri Tod gesehen zu haben, als Rom. Auch das könnte ein Moment werden, ein solches Zeugniß, wie das des Gajus, umzustoßen, wenn dargethan werden könnte, daß die Gemeine

a) Nach dieser Voraussetzung, daß Petrus gar nicht in Rom war, sagt auch Neander a. a. O.: „weil Petrus in einer von dem Zusammenhange mit dem römischen Reiche damals so losgerissenen Gegend seinen Wirkungskreis beschloß (nämlich in Babylon, nach 1 Petr. 5, 13), so wurde man die Lücken sicherer Nachrichten desto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen versucht.“ Läßt sich also durch Zeugnisse darthun, daß Petrus gegen Ende seines Lebens in Rom lebte, so ist allerdings undenkbar, daß er hier spurlos verschwinden konnte.

in Rom auf dem Wege des Betrugs oder des Irrthums zu dem Glauben verleitet sey, daß Petrus in ihrem Schoße starb. Aber dafür müßten nicht bloß Muthmaßungen oder Möglichkeits = oder Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern Facta beigebracht werden. Da nämlich die Annahme, daß Petrus in Rom gestorben sey, durchaus keine Unmöglichkeit involvirt, da keine Wundergeschichten, die auf eine Sage schließen ließen, bei seinem Tode erzählt werden, also das Factum nicht zu einem Mythus gestempelt werden kann, so sind wir nach allen Principien geschichtlicher Forschung genöthigt, bei den Aussagen eines Augenzeugen im weitern Sinne zu verharren und alle andern Möglichkeiten nach diesem sichern Factum hypothetisch zu ordnen, nicht aber umgekehrt das Factum nach den Möglichkeiten.

Doch untersuchen wir nun zunächst, ob wir uns mit dem Einen Zeugnisse des Gajus begnügen müssen, oder ob das Factum des Todes Petri in Rom durch mehrere sichere Zeugen begründet wird. Wir steigen zuvörderst von Gajus aufwärts dem Zeitmomente des Factums entgegen, um demnächst die spätern, nach Gajus sich findenden, in Erwägung zu ziehen.

Der nächste Zeuge für den Märtyrertod des Apostels Petrus in Rom ist Dionysius, Bischof von Korinth, der etwa ein halbes Jahrhundert vor Gajus lebte. Von diesem berichtet Eusebius in derselben Stelle seiner Kirchengeschichte, daß er in einem Schreiben an die Römer sich also geäußert habe: *ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν. Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Da Dionysius kein Interesse dabei haben konnte, die Anwesenheit und den Märtyrertod Petri in Rom zu behaupten, da vielmehr sein Interesse mit sich gebracht hätte,

die korinthische Kirche dadurch zu verherrlichen, so erscheint diese Mittheilung des alten Bischofs ganz unverdächtig. Da er sie überdieß in einem Briefe an die Römer thut, so leuchtet ein, daß er bei seinen Lesern dieses Factum als bekannt voraussetzte; er erzählt es ihnen nicht erst, sondern er bezieht sich darauf als auf eine ihnen wohl bekannte Sache. Dieß wäre widersinnig und müßte den römischen Lesern seines Briefes den wunderlichsten Eindruck gemacht haben, wenn der korinthische Bischof nicht bestimmt wußte, daß in Rom allgemein die Ueberzeugung herrschte, Petrus sey daselbst gestorben. In Verbindung mit dem Zeugnisse des Gajus scheint der Bericht des Dionysius demnach das Factum des Todes Petri in Rom noch sicherer zu begründen. Baur hat in seiner frühern Abhandlung (Jahrg. 1831. S. 152 ff.) gegen das Zeugniß des Dionysius nur dieses eingewendet, daß nach demselben Petrus mit Paulus zu derselben Zeit in Rom gestorben seyn solle. Das ließe sich aber nur bei der völlig unstatthaften Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli denken; es sey daher eine vergebliche Mühe, das angebliche Zeugniß des Dionysius mit der beglaubigten Geschichte in Einklang bringen zu wollen. Die Fragen indeß, ob die Annahme einer zweiten Gefangenschaft unstatthaft sey, oder ob sich auf andere Weise darthun ließe, daß beide Apostel in ihrer Todesstunde in Rom hätten vereinigt seyn können, wollen wir vorläufig dahin gestellt seyn lassen. Hier nehmen wir einmal an, aber ohne es zuzugeben, dem wäre so, würde denn durch diesen Umstand das Zeugniß des Dionysius beseitigt? Wir glauben, nein! Zuvörderst folgt daraus, daß wir nicht nachweisen können, wie das Factum des gemeinsamen Todes der Apostel in Rom mit den andern Ereignissen ihres Lebens in Verbindung steht, durchaus nicht, daß keine solche Verbindung statthatte; das würde nur dann folgen, wenn wir ganz vollständig mit allen Lebensereignissen beider Apostel bekannt wären. Wie we-

nig aber dieß der Fall ist, zeigt die Verschiedenheit der Ansichten der neuern Gelehrten über die wichtigsten Begebenheiten und ein Blick in die paulinischen Briefe, welche sehr vieler Facta Erwähnung thun, von denen wir durchaus keine nähere Kunde haben. Sodann aber, selbst das einen Augenblick zugegeben, daß sich darthun ließe, es sey absolut unmöglich, daß beide zu gleicher Zeit hätten in Rom sterben können, so würde ja dadurch nur ein Nebenpunkt in der Mittheilung des Dionysius alterirt; beide Apostel könnten wirklich in Rom gestorben seyn, nur der Umstand, daß sie zusammen gestorben wären, könnte falsch seyn. Baur ist freilich auf diejenigen nicht gut zu sprechen, welche Nebenumstände preisgeben, um das Hauptfactum zu retten; aber geschieht denn das nicht in jeder Geschichte, sie habe Namen wie sie wolle? Leugnen wir, daß die Perserkönige gegen Griechenland gekriegt haben, deßhalb, weil die Zahlen ihrer Heere übertrieben sind? Würden wir Napoleon's Zug nach Rußland bezweifeln, wenn Jemand erzählte, er sey bis Asien vorgedrungen, weil er nur Moskau berührte? Was berechtigt uns denn, hier das Zeugniß des Dionysius zu verwerfen, weil er in einem Nebenumstande geirrt haben soll? Wenn nun aber gar dieser Irrthum auf einer bloßen Hypothese beruht, die sich durch nichts beweisen läßt, wenn die Formel *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* durchaus nicht nöthigt, an denselben Tag und dieselbe Stunde ihres Todes zu denken, was soll man da sagen? Doch vielleicht bringt Baur's zweite Abhandlung noch Momente, die unsere Werthschätzung des Zeugnisses des Dionysius herabzusetzen geeignet sind (Jahrg. 1836. S. 172 ff.). Der gelehrte Verfasser bemerkt in derselben nur, daß, wenn auch Dionysius ein halbes Jahrhundert vor Gajus gelebt habe, doch seine Entfernung vom Factum noch bedeutend genug sey, so daß sich recht wohl in der Zeit von fast einem Jahrhundert hätte eine Sage über den Ort des Todes Petri ausbilden

können. „Diese Möglichkeit", fährt Baur dann fort, „läßt sich gewiß nicht bestreiten." Aber hier verstehe ich den verehrten Mann nicht. Es kann ja unmöglich hinreichen, von der Möglichkeit der Sage zu reden, es gilt doch zu beweisen, daß das angebliche Factum wirklich nichts als eine Sage sey. Es ist doch mindestens ebenso möglich, daß es keine Sage war, sondern Factum. Wohin würden wir in der Geschichte gerathen, wenn man Alles, was Sage seyn kann, deßhalb für Sage nähme? Was von glaubhaften Schriftstellern als Thatsache berichtet wird, muß als Thatsache festgehalten werden, bis das Gegentheil bewiesen ist. Baur hat sich auch bei der Beurtheilung des Zeugnisses des Dionysius offenbar wieder von seiner Hypothese, die er durchzuführen im Begriffe war, beherrschen lassen; gedrängt von der Macht historischer Zeugnisse, bemüht er sich, ihre Bedeutung möglichst herabzusetzen und den Verdacht zu erwecken, sie könnten falsch seyn. Daher deutet er (S. 173) darauf hin, daß Dionysius doch insofern bei seiner Mittheilung ein Interesse haben konnte, als sich die nach Rom reisenden beiden Apostel in seiner Gemeine sollen zusammengefunden und auch in ihr gewirkt haben. Eine höchst unbedeutende Ehre! Hätte Dionysius nach Ruhm gegeizt, so würde er doch lieber seine Kirche zum Schauplatze des Märtyrertodes der Apostel gemacht haben. Soll ihn also sein Gewissen nicht von solchen Täuschereien abgehalten haben, so muß doch die Tradition, daß die Apostel in Rom ihren Tod fanden, sehr mächtig gewesen seyn, so daß nicht zu hoffen war, irgend eine andere Ansicht darüber geltend zu machen. Eine so kräftige Tradition, in so früher Zeit, wird aber nur durch die Realität des Factums erzeugt gedacht werden können.

Steigen wir von Dionysius noch höher hinauf, so gelangen wir zu Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, der bereits die Zeiten der Apostel berührt. Dieser

uralte christliche Schriftsteller, von dessen Werken wir indeß nur noch Fragmente haben, redet von dem Märtyrertode des Petrus in Rom nicht, indeß findet Dr. **Baur** dießmal seinem Zwecke angemessen, ihn etwas darüber sagen zu lassen, um durch den Zusammenhang, in den **Papias** dieses Factum mit einem andern entschieden mythischen gebracht haben soll, dasselbe zu verwerfen, ja sogar eine Andeutung zu gewinnen, wann sich die Erzählung von der Anwesenheit des Petrus in Rom gebildet habe. Es verhält sich nämlich mit der in Rede stehenden Stelle (Euseb. hist. eccles. II, 15) folgendermaßen. Nachdem der genannte Kirchenvater Eusebius im 14. Kapitel erzählt hatte, daß Petrus nach Rom gekommen sey, um den Irrlehrer Simon Magus zu bekämpfen, berichtet er im 15. weiter, daß die Anwesenheit des Apostels in Rom für Markus Veranlassung geworden sey, sein Evangelium niederzuschreiben. Hierzu bemerkt nun **Eusebius** in einem parenthetischen Satze: *Κλήμης μὲν ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων προστίθησιν τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος, ὀνόματι Παπίας.* Hier ist schon aus der Voraus stellung des Clemens klar, daß dieser Kirchenlehrer von Eusebius als der eigentliche Hauptzeuge für seine Erzählung betrachtet wird, Papias ist durch das *συνεπιμαρτυρεῖ* offenbar nur als Nebenzeuge noch herangezogen. Ob Papias nun bloß das von der Abfassung des Markus Berichtete bezeugt, oder auch das Vorhergehende vom Simon Magus Erzählte, darüber ergibt sich aus der Stelle nicht das Geringste. **Baur** findet es aber höchst wahrscheinlich, daß Eusebius den Papias auch als Zeugen für den letztern Umstand betrachtete, und schließt daraus auf folgende Weise. Da die Erzählung von der Anwesenheit des Simon Magus in Rom und von den Kämpfen des Apostels Petrus mit demselben entschieden mythisch sey, und Papias diese beiden Momente zusammen erzähle, so sey wegen dieser Verbindung mit etwas

offenbar Falschem die ganze Erzählung von Petrus und seinem Aufenthalte in Rom zu verwerfen. Während wir also gar nicht wissen, was im Texte des Papias stand und wie weit Eusebius ihn als Zeugen betrachtet, wird aus bloßen Möglichkeiten heraus ganz klaren, offenen Zeugnissen entgegengetreten und ihre Beweiskraft ihnen abgesprochen. Ein solches Verfahren dürfte schwerlich den Namen einer wahrhaft befriedigenden Kritik verdienen! Stände Baur unparteiisch zu seiner Untersuchung, läge ihm nicht im Voraus daran, ein bestimmtes Resultat zu gewinnen, so würde er es verschmäht haben, eine solche nichts aussagende Stelle durch Vermuthungen zur Basis seiner Operationen zu machen. Mag es Schwierigkeiten in der Chronologie des Lebens Petri geben und sich das Factum seiner Anwesenheit in Rom und seines Todes daselbst mit andern Momenten schwer vereinigen lassen, zuvörderst steht fest, wir behalten zwei unverdächtige Zeugnisse für seinen römischen Aufenthalt, die des Dionysius und Gajus; diese dürfen wir durch keine Künste wegzuschaffen suchen.

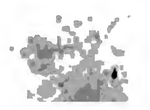
Die Stelle des Papias ist nun Baur noch besonders insofern wichtig, als er dadurch den Zeitpunkt fixiren zu können glaubt, in dem die Sage vom Aufenthalte Petri in Rom in der Geschichte zum Vorscheine kommt. Man ist gewiß begierig, zu erfahren, wie der scharfsinnige Gelehrte es macht, aus einer Stelle, in der kein Wort von jener angeblichen Sage steht, sogar den Zeitpunkt ihrer Entstehung zu ermitteln. Es wird dieß mit Herbeiziehung von einer Stelle des Clemens von Rom bewirkt (epist. ad Corinth. c. 5), in welcher inzwischen auch über Petrus und seine Anwesenheit in Rom nicht ein Wörtlein gelesen wird. Gerade das Schweigen aber von dem Orte des Märtyrertodes Petri in der angeführten Stelle des Clemens findet Baur nach ihrem Zusammenhange unerklärlich; er glaubt daher, annehmen zu müssen, daß, als Clemens von Rom seinen Brief an die Korinthier schrieb, die

Sage von der Anwesenheit Petri in Rom und seinem Märtyrertode daselbst sich noch nicht gebildet hatte, in der Stelle des Papias, auf welche sich Eusebius bezieht, komme dieselbe zuerst zum Vorscheine. Positiven unverdächtigen Zeugnissen gegenüber haben freilich argumenta e silentio nach gesunden Principien geschichtlicher Kritik höchst unbedeutende Beweiskraft, indeß sehen wir uns die clementinische Stelle genau an, ob vielleicht nach dem Zusammenhange in ihr eine Nöthigung für Clemens lag, zu erwähnen, daß Petrus gerade in Rom starb. Die Veranlassung zu dem Briefe des Clemens waren bekanntlich Streitigkeiten in der korinthischen Gemeine. Um die Korinthier vor denselben zu warnen, führt der Bischof von Rom im 4. Kapitel seines Schreibens Beispiele aus dem alten Testamente an, welche die traurigen Folgen des ζῆλος zeigen; als die letzten werden Aaron und Mirjam, Daschan und Abirem nebst David genannt. Dann fährt er Kap. 5. fort: „um aber ältere Beispiele zu übergehen, wollen wir zu den uns am nächsten (der Zeit nach) stehenden Kämpfern kommen; laßt uns die edlen Beispiele unserer Zeit (τῆς γενεᾶς ἡμῶν) uns vor Augen stellen." Hiernach werden nun Petrus und Paulus als solche genannt, welche διὰ ζῆλον den Märtyrertod erlitten haben. Clemens stellt sich also deutlich als Zeitgenossen der Apostel dar, und dadurch bekommt sein Zeugniß allerdings großes Gewicht. Bedenklich erscheint zunächst für Baur's Zweck, daß der Name des Petrus in der Stelle des Clemens bloß auf der Conjectur des Patricius Junius beruht. Wir haben nämlich von dem Briefe des Clemens an die Korinthier bekanntlich nur Eine und zwar sehr lückenhafte Handschrift, die sich am Schlusse des berühmten Codex Alexandrinus, den Cyrillus Lukaris dem Könige Karl I. von England schenkte, befindet. Aus diesem gab der Bibliothekar des brittischen Königs, der eben genannte Patricius Junius, 1633 zuerst den Brief heraus und ergänzte die

Lücken durch ziemlich glückliche Conjecturen. Der Name Pauli war im Coder unbeschädigt, der Name Petri aber fehlte ganz. Die Worte lauten nämlich wie folgt; die in Klammern gesetzten Buchstaben und Worte sind die Conjecturen des Junius. *Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ* [*ν. ἡμῶν*] *τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου* [*ς. Πέτρ*] *ος διὰ ζῆλον ἄδικον κ. τ. λ.* Allerdings ist nun sehr wahrscheinlich, daß der Name Petri richtig ergänzt ist, inzwischen darf man sich doch nicht verhehlen, daß es immer bedenklich bleibt, auf eine bloße, wenn auch noch so wahrscheinliche Conjectur etwas zu begründen, was andern klaren, unverdächtigen historischen Zeugnissen widerspricht. Doch sehen wir von diesem Umstande einmal ab und nehmen wir den Text mit den Conjecturen, wie verhält es sich denn mit der Voraussetzung Baur's, daß Clemens des Todes Petri in Rom dem Zusammenhange nach hier hätte Erwähnung thun müssen?

Clemens erwähnt beider Apostel, des Petrus und des Paulus, als solcher, welche *διὰ ζῆλον* den Märtyrertod gestorben seyen. Beim Namen des Petrus wird nur ein kurzer Zusatz gemacht: *οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Bei Paulus findet sich dagegen folgender längerer Zusatz: *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθεὶς, λιθασθεὶς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην, διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Das längere und reichere Elogium, welches hier dem Paulus ertheilt wird, mag theils in einem persönlichen Verhältnisse des Clemens eben zu Paulus, theils in Reminiscenzen an ähnliche Stellen in den paulinischen Briefen,

namentlich an 2 Kor. 11, 24 ff., seinen Grund haben. Baur schließt aber, daß Clemens dasjenige, was er von Paulus aussagt, dem Petrus nicht zugeschrieben wissen wolle, namentlich die Sätze: *κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*, und: *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*, es könne demnach Petrus nicht in Rom, das im Abendlande lag, gewesen seyn. Das Unpassende dieses Schlusses leuchtet indeß ein, denn sonst müßte mit demselben Rechte angenommen werden, daß Clemens nicht geglaubt habe, Petrus sey gegeißelt oder gesteinigt, da nur von Paulus es heißt: *ῥαβδευθεὶς, λιθασθείς*. Indeß einmal angenommen, aber nicht zugegeben, daß Clemens das, was er dem Paulus zuschreibt, dem Petrus habe entschieden absprechen wollen, so hebt ja die alte Annahme, daß *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* Spanien bezeichnet, die Schwierigkeit hier vollkommen; diesen Theil Europa's hatte Petrus nicht besucht, von Rom aus betrachtet, schien also dieser Apostel den eigentlichen Westen nicht besucht zu haben. Was ließe sich doch gegen diese einfache, natürliche Auffassung der Stelle irgend einwenden? Baur macht geltend, daß *τέρμα τῆς δύσεως* nach dichterischem Sprachgebrauche bloß soviel als *δύσις* heißen könne, allein er wird nicht in Abrede stellen, daß es ebenso gut auch „der äußerste Westen" heißen kann, und hier liegt durchaus kein Grund vor, von der nächsten Bedeutung der Worte abzuweichen; es wird hier der Stelle bloß deßhalb die poetische Bedeutung des Ausdrucks aufgedrängt, um für die Hypothese irgend eine günstige Chance zu gewinnen. Solcher Künsteleien hat sich aber die historische Kritik zu enthalten, denn mit denselben ist es möglich, alle und jede Hypothese durchzusetzen. Beiläufig bemerke ich hier noch, wie Schrader (Apostel Paulus, S. 235) die Stelle falsch versteht. Er setzt nämlich ganz willkürlich das *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν* mit *μαρτυρήσας* zusammen und will, daß der Sinn sey, Paulus sey im äußersten Westen



gestorben; er meint daher, wer unter dem τέρμα τῆς δύσεως an Spanien denke, müsse annehmen, daß Paulus in Spanien den Märtyrertod gestorben sey; solle Paulus in Rom gestorben seyn, so müsse τέρμα τῆς δύσεως auch Italien bezeichnen. Dieß beruht aber auf einem Irrthume. Denn die Participia φορέσας, ῥαβδευθεὶς κ. τ. λ., mit denen das ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν auf einer Linie steht, bezeichnen nicht Momente, die Statt hatten, während Paulus starb, sondern die bereits vergangen waren als der Apostel Märtyrer ward, wie denn auch alle im Aorist stehen. Es kann demnach sehr wohl das ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως von der vor dem Tode des Apostels vorhergehenden Reise nach Spanien verstanden, der Tod selbst aber nach Rom verlegt werden.

Nachdem wir nun so, von Gajus aufwärts steigend, die Reihe der Zeugen gemustert haben, ergibt sich uns als das klare Resultat, daß in den behandelten Stellen des Clemens und Papias sich nichts findet, was über das in Rede stehende Factum Licht verbreitete, am wenigsten aber irgend etwas, das auf eine Zeit deutete, da die Sage von Petri Anwesenheit und Tod in Rom noch nicht ausgebildet gewesen sey. Es bleiben folglich nur Dionysius und Gajus als uralte, durchaus unverdächtige Zeugen stehen; diese lassen sich indeß nicht durch Künsteleien bei Seite schieben. Zwei gültige Zeugen reichen völlig hin, um ein Factum sicher zu stellen. Werfen wir indeß einen Blick auf die spätere Zeit nach Gajus, so treten hier noch eine Menge von Zeugen aus allen Theilen der Welt auf, welche gewiß machen, daß die Anwesenheit und der Tod Petri in Rom in der ganzen Christenheit geglaubt ward. Nirgends findet sich auch nur eine Spur von einer andern Nachricht, daß Petrus etwa in Jerusalem oder in Aegypten oder in Babylon gestorben sey. Allerdings nämlich läßt sich denken, daß der Ort des Todes eines Apostels ganz unbekannt blieb, wenn er in einem vom großen Weltleben

entfernten Winkel der Erde starb, oder daß sich eine locale Sage vom Tode eines Apostels an irgend einem Orte bildete, aber daß sich in dem ersten Jahrhunderte eine Sage dieser Art ohne alle historische Begründung hätte ausbreiten können über die ganze Kirche, das ist in der That schwer denkbar. Unter den Zeugen nach Gajus steht Origenes obenan. Baur glaubt zwar, es zweifelhaft lassen zu dürfen, ob in der Stelle Euseb. hist. eccl. III, 1. der Bericht über Petrus dem Origenes oder vielmehr dem Eusebius angehört, der unbefangene Forscher wird aber darin nicht den Ausdruck voller Unparteilichkeit wahrnehmen. Denn bei Gelegenheit des Zeugnisses des Papias fand Baur es ganz in der Ordnung, daß Eusebius den Bischof von Hierapolis als Gewährsmann anführe, nicht bloß für das in demselben, sondern sogar auch für das im vorhergehenden Kapitel Erzählte, ohngeachtet dort (Euseb. hist. eccl. II, 15) Papias nur als Nebenzeuge auftrat; beim Origenes wird anders geurtheilt, bloß weil diese Stelle gegen die verfolgte Hypothese spricht. Wie wenn Dr. Baur die Stelle Euseb. III, 1. für sich hätte brauchen können, wie würde da Reiche mit seiner Meinung gefahren seyn, die jetzt beifällig angeführt wird a)? Wenn ich für mich die Worte des Eusebius anführe: *ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν κ. τ. λ.*, so äußert Baur, das sey kein Grund, sondern eine Behauptung. Ich will demnach die Gründe, die Jeder sich aus der einfachen und wohl verständlichen Anführung

---

a) Reiche hat übrigens (Einl. in den Brief an die Römer, S. 40) gar keinen Grund für seine Annahme, daß es die Worte des Eusebius und nicht des Origenes sind, als das eine argumentum e silentio, auf dessen Schwäche wir nicht weiter aufmerksam zu machen brauchen, da sonst Eusebius in der Stelle II, 5. neben Dionysius und Gajus gewiß auch noch Origenes als Zeugen für den Tod des Petrus in Rom genannt haben würde. Eusebius wollte aber dort offenbar bloß die ältesten ihm bekannten Zeugen namhaft machen, sonst hätte er noch viele anführen können.

herausnehmen kann, weiter entwickeln. Das kurze Kapitel (Euseb. III, 1) handelt von den Reisen und Schicksalen der Apostel, also von einem und demselben Gegenstande. Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus werden genannt, ohne daß sich bei irgend einem unter den Genannten etwas bemerken ließe, das auf die Anführung der Rede eines Andern schließen ließe. Denn die Worte, mit denen der Name Pauli eingeführt wird: *τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν;* beziehen sich bloß auf die folgende Citation aus Röm. 15, 19. und sind folgendermaßen zu fassen: über Paulus brauchen wir nichts hinzuzufügen, da [es ja aus der Schrift bekannt genug ist, daß] er das Evangelium bis Illyrien verbreitet hat u. s. w. Hiernach folgen dann die Worte: *ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν σαφῶς εἴρηται.* Hier wird also eine ausdrückliche Citationsformel beigebracht und es kann folglich die Frage, wie weit diese zurückwirkt, nicht anders beantwortet werden, als dahin: weil sich im Frühern kein neuer Anfang nachweisen läßt, so haben wir Grund, das *ταῦτα* auf die ganze vorhergehende gleichförmige Berichtsmasse zu beziehen; Alles, was über die fünf Apostel berichtet ist, gehört demnach dem Origenes an.

Allein abgesehen von diesem Punkte, Baur will auch so der Stelle des Origenes keine Beweiskraft zugestehen, weil dabei stehe, Petrus habe gewünscht, den Kopf nach unten gekreuzigt zu werden, wie Rufin hinzusetzt, um nicht in Allem Christo gleich zu seyn. Zunächst deutet Baur hier auf einen angeblichen Widerspruch mit Tertullian hin, der schreibt: Petrus passioni dominicae adaequetur (adv. Marc. IV, 5), wiewohl schon Reiche (a. a. O.) richtig bemerkt hatte, daß dieser scheinbare Widerspruch sich leicht lösen lasse, indem die von Tertullian bemerkte Gleichförmigkeit der Todesart in der Kreuzigung liegt (während Paulus als römischer Bürger mit dem

Schwerte hingerichtet ward), die Differenz aber in der Art der Kreuzigung. Dann aber soll sich in dem Wunsche, anders gekreuzigt zu werden, als der Herr, eine falsche, eines Apostels unwürdige Demuth zu Tage legen, welche den Bericht als eine spätere Sage charakterisire. Es ist inzwischen mit solchen Dingen eine gar eigne Sache; nach meiner Ansicht thut man wohl, solche rein ästhetische Urtheile auf geschichtliche Thatsachen nicht influiren zu lassen. Indeß sehen wir davon ab; Origenes erzählt das ja nicht, daß er habe dem Herrn nicht gleich werden wollen; es ist das lediglich eine Conjectur Rufin's. Die Worte lauten bloß: *ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* Es könnte vielleicht sogar das *οὕτως* bloß auf den Hauptbegriff *ἀνεσκολοπίσθη* bezogen werden, ohne daß der Nebengedanke *κατὰ κεφαλῆς* mit darin berücksichtigt wäre. Doch ist mir das nicht wahrscheinlich; jedenfalls aber ist kein Grund für die Bitte des Apostels angegeben. Erwägt man, mit welchen gräßlichen Martern die Christen nach Tacit. Ann. XV, 44. unter Nero hingerichtet wurden, wie man durch Mannichfaltigkeit der Todesarten den römischen Pöbel zu ergötzen suchte, so ließe sich denken, daß Petrus sich die umgekehrte Kreuzigung ausgebeten hätte, um andern noch gräßlichern Qualen, wie sie bei dieser Verfolgung angewendet wurden, auszuweichen. Ich führe dieß nur an, um zu zeigen, daß sich die Sache wohl anders fassen ließe und es daher nicht angemessen seyn dürfte, ohne Weiteres jeden eigenthümlichen Zug aus der Geschichte auszumerzen und Alles in das große Meer der mythischen Symbolik zusammenzuwerfen. Uebrigens hätte es auch nicht das geringste Bedenken, zu sagen, daß dieser Zug spätere Ausschmückung seyn könnte, ohne daß dadurch das Factum des Todes Petri in Rom im Geringsten verdächtigt würde. Das könnte nur dann der Fall seyn, wenn das Hauptfactum auf dieser einzigen Stelle beruhte; da aber dasselbe ohnehin gesichert ist, so kann der

Nebenzug unbedenklich aufgegeben werden. Ohne dieses Verfahren gibt es durchaus gar keine Geschichte, und so sehr Herr Dr. Baur dagegen protestiren mag, er selbst muß doch in geschichtlichen Untersuchungen nach demselben Grundsatze verfahren, weil wir, von der heiligen Geschichte abgesehen, keine Zeugnisse besitzen, die nicht irgendwie durch die Subjectivität der Referenten alterirt wären; der Historiker hat daher eben die Aufgabe, aus den Mittheilungen verschiedener Referenten die objective Wahrheit mit Aussonderung der subjectiven Einflüsse herauszunehmen.

An das Zeugniß des Origenes schließt sich ferner das des Irenäus an, der (adv. haer. III, 1. bei Euseb. V, 8) bekanntlich mit Rom in genauer Verbindung stand und daher sichere Nachrichten von da haben konnte. Er erwähnt ohne Bedenken, daß Petrus und Paulus in Rom predigten und die dortige Kirche stifteten. An dem Ausdrucke des Kirchenvaters *θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* kann man nicht Anstoß nehmen, wenn man erwägt, daß dadurch nur die die römische Kirche fest begründende und weiter ausbreitende apostolische Wirkung bezeichnet werden soll, nicht aber ausgesagt wird, daß die Apostel gerade die Erstlinge der römischen Kirche bekehrt hätten. In ähnlicher allgemeiner Weise spricht sich auch Clemens von Alexandrien (bei Euseb. VI, 14) über Petri Aufenthalt in Rom aus. Die Art, wie (Euseb. II, 14) der Aufenthalt Petri in Rom mit Simon Magus zur Zeit des Kaisers Claudius in Verbindung gebracht wird, braucht nicht auf Clemens zurückgeführt zu werden (nach II, 15), sondern kann als Erzählung des Eusebius selbst gefaßt werden, so daß die Citation des Clemens sich bloß auf den Bericht über die II, 15. erzählte Entstehung des Evangeliums Marci bezieht.

Nach dieser Reihe von Zeugnissen, denen sich, wie schon im Anfange bemerkt wird, durchaus kein gegenthei-

liges an die Seite stellen läßt, wird jede unbefangene Kritik, zumal da, wie oben gezeigt wurde, auch Baur's Grundansicht von der judaisirenden Tendenz der römischen Gemeine unrichtig ist, anerkennen müssen, daß die Anwesenheit Petri in Rom unmöglich ins Gebiet der Sage verwiesen werden darf. Je mehr unsere Zeit von der Tendenz bedroht ist, die ideale Seite der Geschichte auf Kosten der factischen geltend zu machen und Alles in Sagen und Mythen zu verflüchtigen, desto dringender ist die Verpflichtung echter Wissenschaft, gültige Zeugnisse hoch zu achten und sie sich nicht durch Hypothesen entreißen zu lassen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. E. M. Rettig.

(Beschluß. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. 2. u. 3.)

XXXIII.

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν [ἐν] τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; Luc. XIV, 5. coll. XIII, 15. Matth. XII, 11.

Schon die ersten Worte dieses Verses geben in Ansehung der ursprünglichen Lesart Anstoß. Die hier abgedruckte lachmann'sche Textesconformation hat sich der Ursprünglichkeit schon genähert, indem ein in dem gemeinen Texte erscheinendes *ἀποκριθεὶς* auf die Beglaubigung durch den Vatikanus, Cantabrigiensis und andere Majuskelhandschriften, so wie auf die Auctorität der Itala, der syrischen, äthiopischen und anderer Versionen getilgt worden ist.

Nicht weit genug konnte, seinem Zwecke gemäß, Lachmann beim Folgenden vordringen. Er mußte die Worte *πρὸς αὐτοὺς εἶπεν* in *εἶπεν πρὸς αὐτοὺς* umstellen, da die Stimmen der Handschriften für Tilgung zu sprechen

scheinen. Denn ganz abgesehen von der Variation der Stellung, welche an und für sich schon eine Hälfte der Worte als Eindringlinge verdächtigt, ist πρὸς αὐτοὺς in dem Ingolstadiensis (aus dem 10. Jahrh.) mit αὐτοῖς vertauscht, und beides für die Satzesverbindung nicht nöthig. — Weit wichtiger ist das Folgende. Die Recepta liest: ὄνος ἢ βοῦς. Dagegen AB und eine ganze Reihe von Majuskelhandschriften, die syrischen und andern Versionen, auch mehrere Commentatoren, besonders Theophylakt und Euthymius Zigabenus — lesen υἱὸς ἢ und der cambridger Coder mit seiner lateinischen Version sogar πρόβατον ἢ. Auch der Stumpfste wird durch diese sonderbaren Variationen stutzig gemacht. Bloße Schreibfehler können bei der weiten Verbreitung der verschiedenen Lesarten und wegen der Differenz der Schriftzüge *ΥΙ* und *ΟΝ* nicht angenommen werden. Sehr nahe liegt dagegen, daß wegen der in der Aufschrift citirten Parallelen für υἱὸς in die Handschriften zum Theil ὄνος aufgenommen seyn könne.

Der nüchterne Kritiker müßte sich also zu der Annahme bequemen, υἱὸς ἢ βοῦς sey die ursprüngliche Lesart, welche nicht bloß der angezeigten Parallelen wegen, sondern hauptsächlich auch wegen des Befremdlichen in der Zusammenstellung von υἱὸς ἢ βοῦς in die Lesart ὄνος ἢ βοῦς übergegangen sey. So sprächen also äußere, wie innere Gründe für die Richtigkeit der von Lachmann in den Text eingebürgerten Lesart, welchen letzteren wir zufügen möchten, daß gewiß Niemand je auf den Gedanken gekommen seyn würde, ein hier ursprünglich stehendes ὄνος in das so höchst auffallende υἱὸς zu verwandeln.

Sehr scharfsinnig war daher Mill's auf des Cantabrigiensis πρόβατον basirte Vermuthung, daß hier ein ὄϊς ursprünglich gestanden und in υἱὸς verschrieben worden sey. Doch wird schon eine Vergleichung der Züge von *OIC* mit *ΥΙΟC* dieß unwahrscheinlich machen, noch unwahrscheinlicher das, daß weder die ο' noch das N. T.

irgend sonst einmal von diesem Worte Gebrauch machen, und daß die ältesten Versionen keine Spur von einem hier gestandenen Schafe zeigen.

Sobald nun die Ursprünglichkeit von υἱὸς anerkannt ist, fragt sich weiter, wie ist diese sonderbare Zusammenstellung zu vertheidigen oder wenigstens zu entschuldigen? Daß die große Masse der Ausleger und Abschreiber sich dazu nicht im Stande gefühlt hat, geht gerade aus den Verbesserungsversuchen selbst hervor; und Diejenigen, welche den Text ungerüttelt ließen, haben mehr in stumpfer Unterwürfigkeit der geschichtlichen Textesüberlieferung sich gefügt, als das Anstößige zu beseitigen gewußt a) oder versucht.

---

a) Auch was neuerlich Olshausen hierüber angemerkt hat, trifft nicht zum Ziele. Er erkennt an, daß υἱὸς die bedeutendsten kritischen Auctoritäten für sich habe, allein beruhigt sich damit, daß der Zusammenhang für ὄνος entscheide. Er meint: „die ganze Stelle enthält einen Schluß a minori ad maius. Dazu paßt offenbar υἱὸς nicht." Er soll uns zuerst die Nothwendigkeit der Annahme seines Vordersatzes beweisen, so wollen wir auch den Schlußsatz anerkennen. Wenn er ferner sagt: „die Lesart υἱὸς konnte leicht entstehen durch Personen, die diese Schlußart übersahen und daher meinten, die Nothwendigkeit, am Sabbath zu heilen, werde noch viel einleuchtender, wenn man das Beispiel von einem Kinde hernähme, das doch die Elternliebe am Sabbath zu retten unfehlbar nöthigen werde," so setzt dieß eine absichtliche Correctur des Textes voraus, welche von uns schon mehr als einmal in Abrede gestellt worden ist. Alle uns bekannten Textesveränderungen sind so entstanden, daß entweder eine Erläuterung durch synonym geachtete Wörter oder Sätze, oder Anreihung einer Parallele aus dem A. oder N. T. durch das Schwanken der Abschreiber, Was und Welches ursprünglich sey, in den Text überging, einzeln oder Alles. Noch wichtiger aber ist es, daß Olshausen's Annahme die höchst sonderbare Paarung von Sohn und Ochse durchaus nicht berührt, geschweige denn erläutert. — Wenn übrigens Olshausen ὄνος καὶ βοῦς „verachtete Thiere" nennt, so ist er im Irrthume. Vielmehr waren beide dem Morgenländer sehr geachtete Thiere. Oder hat

Auch ich gestehe meine Unfähigkeit hierzu. Doch glaube ich, daß kritische Hülfe nahe liegt. Die Stellen sind zahlreich, in welchen ein ἢ eine Glosse ankündigt. Hatte nun Christus gesagt — keineswegs in der Schlußform a minori ad maius, wie Olshausen meint —: wessen von Euch Sohn fällt in einen Brunnen ꝛc., und hatte er damit an einem recht starken Beispiele die rabbinischen Sabbathsgesetze ad absurdum deduciren wollen, so lag einem Abschreiber nahe, durch den Zusatz ἢ βοῦς auf XIII, 15. zurückzuweisen, und damit anzudeuten, daß auch ein weit geringeres Object schon von dem Sabbathsgesetze frei mache. Der Zusatz ἢ βοῦς kam nun in den Text wie so zahllose andere, und so entstand die mißfällige Paarung von υἱὸς und βοῦς, zu deren Heilung so viele Abschreiber ihren Witz erschöpft haben.

Viel Analogie mit der eben verbesserten Stelle hat in einer Beziehung die Stelle Luk. XIII, 15, in welcher wir die Worte ἢ τὸν ὄνον auch für Glosse halten. Im Folgenden hat statt des recipirten ἐμπεσεῖται der Alexandriner *ΠΕCΕΙΤΕ*; damit würde L in seinem *ΠΕCΗΤΑΙ* zusammentreffen, wenn nicht Wetstein einziger Zeuge dieser Lesung wäre, während Griesbach in seinen verschiedenen Ausgaben und in seinen Symbolis ebensowenig als Scholz in seiner Ausgabe ihrer irgend Erwähnung thun. Da nun auch der Cantabrigiensis *ΕΝΠΕCΕΙΤΑΙ* hat, und von allen übrigen Majuskelhandschriften keine Variante notirt ist, besonders auch nicht in den drei Collationen des Vatikanus, so halten wir Lachmann's Lesung für eine Irrung in der Anwendung seiner Grundsätze.

Dagegen hat uns das Schwanken der Handschriften in der Stellung der folgenden Worte, sowie daß einige

---

Olshausen sprachwidrig das Wort verachtet, nicht mit Beziehung auf das natürliche Vergleichungsglied, nämlich andere Thiere, gebraucht?

Codices der Itala die Worte die sabbati gar nicht haben, während die allerälteste Handschrift der Itala sie doppelt hat, die Echtheit von ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου sehr verdächtig gemacht. Uns scheint die ursprünglichste Gestalt des ganzen Verses nunmehr folgende: *Τίνος ὑμῶν υἱὸς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτόν;* Denn der Zusammenhang lehrt schon, daß hier nur vom Sabbathe die Rede sey.

XXXIV.

Ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μή ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν. Καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. Luc. XII, 58.

Die kritischen Verhältnisse dieses Verses sind sehr leicht zu übersehen und der lachmann'sche Text richtig conformirt. Nur die Auslegung des *ἄρχων* und *κριτὴς* macht einige Schwierigkeit. Jenes ist den Auslegern ein niederes, dieses ein höheres Gericht. Die ganze spätere Gerichtsverfassung der Juden ist auch nach den weitläufigen Vermuthungen Tholuck's in seiner Auslegung der Bergpredigt (S. 180 ff.) nicht weiter, als in der von ihm angeführten Literatur gefördert. Wir werden gelegentlich auf dieselbe zurückkommen. Hier genügt uns, was allgemeine Anerkennung hat, festzuhalten, daß *ἄρχων* seiner Natur nach jede obrigkeitliche Person — und da das Alterthum überhaupt Administrativbehörden und Justizbehörden nicht wie unsere Zeit unterschied — nach Umständen und Zusammenhang die administrative oder rechtsprechende Thätigkeit einer obrigkeitlichen Person bezeichnen könne. Wenigstens liegt in *ἄρχων* selbst durchaus keine Spur, daß es eine untere Gerichtsbehörde bezeichne, was man um der hier beliebten Auslegung willen bereitwillig angenommen hat.

Wird der allgemeine Begriff festgehalten, so ist *ἄρχων* trotz seiner allgemeineren Bedeutung in unserer Stelle ein Synonym von *κριτής*. Der Satz ist demnach so zu fassen: da du mit deinem Widersacher zu dem Richter gehst, so gib dir unterwegs Mühe, mit ihm ein Abkommen zu treffen, damit er dich nicht wirklich vor den Richter schleppt, und dieser dann nach der Strenge des Rechts mit dir verfährt. Das *κατακρίνῃ* des Cantabr. und einiger Versionen ist ein Product der zurückgewiesenen Auslegung.

XXXV.

Εἶπεν δέ τις αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ. Luc. XII, 13. 14. 15.

Sogleich in den ersten Worten weicht der Vatikanus, der zweite Wolfenbütteler (ein rescriptus aus dem sechsten Jahrhundert) und L von der recipirten Wortstellung ab, indem sie *αὐτῷ* erst hinter *ἐκ τοῦ ὄχλου* einschieben. Dieses Schwanken in der Stellung in den ältesten Handschriften macht *αὐτῷ* verdächtig. Da der Veronensis der Itala es ganz wegläßt, und der Corbejensis nach Sabatier ihm beistimmt, so wird der Verdacht zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben. Dazu kommt, daß die Einschiebung eines Casus von *αὐτὸς* an vielen Stellen durch Handschriften näher bewiesen ist. Die Mangelhaftigkeit der Beziehung schien es dem Leser abzudrängen. Bis zu dem Worte *κατέστησεν* stimmen dann alle Auctoritäten wandellos überein.

Desto bedeutsamer und für die Textesgeschichte belehrender ist die Schwankung im Folgenden. Die Recepta lautet: *δικαστὴν ἢ μεριστήν*. Sehen wir zunächst auf die griechischen Handschriften, so begegnet uns, von jüngeren und werthloseren Documenten abgesehen, eine doppelte

Lesart, die des Vatikanus und L, welche von der Recepta nur durch Vertauschung des δικαστὴν mit κριτὴν abweicht, und die des Cantabrigiensis, welcher im griechischen und lateinischen Texte κριτὴν ohne ein hinzukommendes ἢ μεριστὴν schützt. Dem Cantabrigiensis schließen sich noch einige bedeutsame Auctoritäten an, besonders der älteste unter allen Repräsentanten der Itala, der Vercellensis a), insofern er wenigstens nur Eines zuläßt, Augustin zum Gefährten habend, welchem δικαστὴν ἢ mangelt und das einzige μεριστὴν genüget. Doch wunderbar genug hat Tertullian gegen Markion δικαστὴν vertheidigt, im Widerspruche mit Augustin, und das markionitische κριτὴν verworfen.

Hätten wir es einzig mit griechischen Handschriften zu thun, so müßten wir uns dem lachmann'schen Texte zuneigen. Die Erscheinung aber, daß die ältesten Documente der Itala nur ein Substantiv enthalten, und daß selbst Tertullian, Markion und Augustin trotz ihrer an-

---

a) Auf den ersten Anblick wird die Behauptung, daß auch der Vercellensis so lese, den befremden, welcher sich die Mühe nimmt, Blanchini nachzuschlagen. Denn dort findet er eine Lücke. Allein die wenigen erhaltenen Buchstaben erhärten, daß nur ein Wort hier gestanden haben kann, wir lassen vorläufig unentschieden, ob κριτὴν oder etwas Anderes. Blanchini hat so drucken lassen:

14. Qui dixit ei:
Homo, quis .
. . . . . . uit
. . . . . . r vos
. . . . . m?
15. . . . . autem etc.

Die erste defecte Zeile ist zu ergänzen: me constituit; die zweite super vos; die dritte iudicem, divisorem, dispensatorem oder etwas der Art. Denn das ist klar, daß eine Zeile ein iudicem aut divisorem nicht fassen würde, weil diese Worte 19 Buchstaben enthielten, eine Summe, welche eine Linie nie im Vercellensis darbietet, während viele Linien nur 4 oder 5 Buchstaben enthalten.

derweiten Disharmonie in dem Einfachen wenigstens zusammentreffen, zwingt uns um so mehr, in dem Einfachen auch das Ursprüngliche anzuerkennen, als 1) schon bei zahlreichen Gelegenheiten durch ἢ angekündigte Glossen nachgewiesen worden sind, und 2) die Genesis der verschiedenen Lesarten leicht begriffen werden kann.

Τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς; war die ursprüngliche Lesart, wie Markion, der älteste, auch bis in die neueste Zeit noch vielfach verunglimpfte Zeuge, beweiset. Schon Wyttenbach (ep. cr. p. 219) setzte den Unterschied zwischen *δικαστὴς* und *κριτὴς* darein, daß jener nach Recht und Gesetz entscheide, dieser in allen übrigen Lebensverhältnissen nach Billigkeit und Menschenverstand. Wurde nun *κριτὴς* hier gelesen, so mußte dem der griechischen Sprache Kundigen auffallen, daß Jesus kein *κριτὴς* seyn wollte, und er mußte sich veranlaßt fühlen, das Wort *δικαστὴς* als Synonym, welches eigentlich vom Schriftsteller gemeint sey und habe gewählt werden sollen, beizuschreiben, um anzudeuten, daß Jesus alle eigentliche Gerichtsbarkeit, nicht auch eine Schiedsrichterschaft von sich ablehne. Einem Anderen, in anderer Handschrift, schien *μεριστὴς* der genau bezeichnende Ausdruck. Nachdem nun einmal diese verschiedenen Glossen beigeschrieben waren, wurde in einigen Handschriften das einfache *κριτὴς* fortgepflanzt, D. Cant. Colb. schol. (von Markion abzusehen); in anderen *δικαστὴν*, Tertull. 28. all. a); in anderen *μεριστὴν*, Augu-

a) Ich schreibe hier Scholz, Schulz und Griesbach nach, weil es sich der Mühe schwerlich verlohnt, dieses Punktes wegen die ganzen Bücher Tertullian's gegen Markion durchzulesen. Doch gestehe ich, theils in Sabatier nur die Stelle angezeigt gefunden zu haben: quis me iudicem constituit super vos, wobei er lib. IV. S. 723. a. citirt, theils selbst mich nur an eben diese Stelle (Ausgabe Rigalt. S. 550. D.) zu erinnern. Ist dieß richtig: so wäre auch Tertullian zu den Zeugen für die von mir für die ursprüngliche gehaltene Lesart zu zählen. Möge auch diese Stelle zu den Beweisen gezählt werden, daß es mit

stin; in andern δικαστὴν ἢ μεριστὴν, wie in den Handschriften des receptus; in andern κριτὴν ἢ μεριστὴν, wie in BL; in noch unbedeutenderen κριτὴν ἢ δικαστὴν oder in neuer, aus dem 58. Verse hergeleiteter Variation sogar ἄρχοντα καὶ δικαστήν.

Die Sache selbst betreffend, so ist allerdings der Conflict unserer Stelle mit Matth. 18, 17. nicht zu übersehen. Ich bemerke hier nur im Vorbeigehen, daß ich in der angeführten Stelle V. 16. und 17. für Erweiterung des mißverstandenen 15. Verses, rühre sie von einem Apostel oder Nichtapostel her, halte. Ich müßte Jesu Geist ganz verkennen, wenn ich mich darin irren sollte, daß er wenigstens die Worte: ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης nie gesprochen haben könne. Doch hiervon zu anderer Zeit. Aeußere Gründe habe ich zwar nicht, aber nach meinem kritischen Gefühle ist im Folgenden καὶ φυλάσσεσθε Glosse. Es sollte das Auffallende, aber keineswegs Unanaloge ὁρᾶτε ἀπὸ so erläutert und erleichtert werden. Ueber καὶ als Index Glossematis ist schon wiederholt gesprochen. Hier ist also nur auf die Structionsweise noch zu achten. Mark. 8, 15. enthält der gewöhnliche Text: ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων. Mit Recht ist Fritzsche an dieser Stelle angestoßen. Er glaubt durch Aufnahme eines καὶ aus dem Parisinus C den Text herstellen zu können. Mir scheint dort die Vulgata influirt zu haben und vielmehr, nach Anleitung der Itala (Vercellensis, Veronensis, Corbejensis, Cantabrigiensis lesen alle entweder umschreibend cavete a oder videte a) [a]), βλέπετε als Glosse zu betrachten, zumal da

---

der Benutzung der Väter für den Text des N. T. noch sehr schlimm steht.

a) Mit bestem Rechte hätte ich auch noch den griechischen Text des Cantabrigiensis für mich anführen können. Denn es ist klar, daß es nur Zufall war, wenn er ὁρᾶτε, das Ungewöhnlichere, ausließ und βλέπετε wählte. Wie aber die Kritiker dazu ge-

βλέπειν mit ἀπὸ bei Mark. 12, 38. ganz ähnlich vorkommt. Noch ähnlicher ist unserer Stelle Matth. 16, 6, wo geradezu ὁρᾶτε καὶ προσέχετε, letzteres zuverlässig auch wieder Glosse, wiewohl dort äußere Beglaubigung fehlt, gelesen wird.

Sollte in den letzten Worten des 15. Verses eine grammatische Verbindung aufgesucht werden, so würde dieß unmöglich seyn, sobald uns geboten würde, περισσεύειν ꝛc. mit ἐκ τῶν ὑπαρχόντων zu verbinden, in der Art, daß wörtlich übertragen würde: Nicht darin, daß Jemand Ueberfluß hat von seinen Gütern her, besteht sein Leben. An und für sich scheint die Verbindung περισσεύειν ἔκ τινος möglich, wiewohl ich kein Beispiel dieses Sprachgebrauches nachzuweisen vermag. Allein gegen diese Verbindung spricht 1) daß ἐκ τῶν ὑπαρχόντων wirklich überflüssig ist, weil das περισσεύειν durch den ganzen Zusammenhang schon genügend als ein περισσεύειν an irdischem Besitze charakterisirt ist; weit mehr noch 2) die unnatürliche Trennung der zusammengehörenden Satzestheile durch ἡ ζωὴ ꝛc.

Hält man diese Gründe für wirklich bedeutsam gegen die vorgeschlagene Auffassung, so muß man ohne kritische Hülfe die grammatische und stylistische Auflösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten aufgeben, oder man wird in quacksalbernde, alle Wissenschaft vernichtende Exegese verfallen. Exempla sunt odiosa. So scheint es uns allerdings der Mühe werth, uns nach dem kritischen Zustand unserer Stelle umzusehen. Zuvörderst hat die Lesarten sammelnde Kritik zu den Worten ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ durchaus keine Varianten aufgefunden. Ob hinter ζωὴ

---

kommen sind, einmüthig nicht bloß ὁρᾶτε als im Cantabrigiensis nicht übersetzt aufzuführen, sondern auch in den übrigen Exemplaren der Itala das videte auf βλέπετε beziehen, sehe ich nicht ein, da sich schwer dürfte ausmitteln lassen, wenn die Schreiber videte schrieben, ob sie damit ὁρᾶτε oder βλέπετε zu übersetzen beabsichtigten.

ΑΥΤΟΥ oder *ΑΥΤΩι* gelesen werden müsse, kämpfen zahlreiche Majuskelhandschriften, B an der Spitze, mit gleich zahlreichen Gegnern. Gewissermaßen als Versöhner stellt sich der griechische und lateinische Text des Cantabrigiensis dazwischen, beides verwerfend. An ihn schließen die syrischen und andere Versionen sich an. In dem Folgenden schwanken die Zeugen abermals zwischen *ΑΥΤΩι* und *ΑΥΤΟΥ*. Auch hier ist gewiß beides später, als die nächstvorhergehenden Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*.

Allein auch diese Worte, obgleich von allen griechischen Handschriften geboten, scheinen mir nur eine Glosse zu den Worten *ἐν τῷ περισσεύειν*. Man übersah, daß *ἐν τῷ περισσεύειν* nicht mit *τινὶ* zu verbinden sey, wo dann nothwendig *τὰ ὑπάρχοντα* oder etwas Aehnliches zugefügt seyn müßte, und setzte als Verständlichung *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* hinzu, welches später durch hinzukommendes *αὐτῷ* erweitert wurde. Wäre *τινὶ* nicht mit *ἡ ζωὴ* zu verbinden, was auch die einsahen, welche es durch das erläuternde *αὐτοῦ* oder *αὐτῷ* erweiterten, so müßte mindestens *ἐν τῷ περισσεύειν τινὰ* stehen. In Ansehung der syrischen und äthiopischen Version bleibt wirklich sehr zweifelhaft, ob sie die Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* gelesen, oder nur *περισσεύειν* durch den Zusatz Reichthümer näher bestimmt haben. — Wie viele derartige Fragen sind noch durch kritische Ausgaben der orientalischen Versionen zu beantworten?! Die ursprüngliche Lesung unseres Textes wäre demnach:

> *Εἶπε δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας· ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ* (*ἐστίν*??).

XXXVI.

Ueber Luk. 13, 1—9.

Ohne zunächst auf die Frage über Echtheit oder Un-

echtheit dieses ganzen Abschnittes einzugehen, vielmehr **vorläufig** die Echtheit voraussetzend, wollen wir auf den rechten Standpunkt der Beurtheilung des ganzen Abschnittes, so wie seines Verhältnisses zur Umgebung nach dem Willen des Verfassers oder, würde einmal spätere Einreihung angenommen, des Ordners zu setzen versuchen.

Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, daß die Erzählenden aus den vorher mitgetheilten Aeußerungen Jesu Veranlassung zu ihrer Meldung genommen hätten. Abgesehen von der kunstvollen Unnatürlichkeit jenes Anreihungsversuchs, verräth derselbe auch Unbekanntschaft mit dem Gebrauche der griechischen Sprache. Denn *παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες* müßte, wenn auch durch kein anderes Beispiel die häufige Erscheinung gleicher Zusammenstellung zu gleicher Bedeutung bewiesen werden könnte a), der eigenthümlichsten Natur der Worte nach schon heißen: die Leute, welche ihm die Meldung machten, waren zum Zwecke der Meldung gekommen, oder wörtlich: in jenem Momente waren, eben gekommen, anwesend Einige, verkündigend = in jenem Momente trafen Einige ein, verkündigend = in jenem Momente kamen Einige, um ihm zu verkündigen.

---

a) Xenoph. Cyrop. ed. Weiske. IV, 5, 22. „*Ὦ Ὑρκάνιε, ἥδομαι αἰσθανόμενος, ὅτι οὐ μόνον φιλίαν ἐπιδεικνύμενος πάρει, ἀλλὰ καὶ ξύνεσιν φαίνῃ μοι ἔχειν.*" Eiusd. Anab. VII, 7, 21. „*Ὁ δὲ Ξενοφῶν ἐλθὼν λέγει πρὸς τὸν Σεύθην: Οὐδὲν ἀπαιτήσων, ὦ Σεύθη, πάρειμί σε, ἀλλὰ διδάξων κτλ.*" und viele andere Stellen. Vorzüglich beachtungswerth scheint es, daß schon **Epiphanius** die Stelle so verstanden hat. Bei Gelegenheit der Anführung solcher Stellen, welche Markion aus dem Lukasevangelium ausgeschnitten habe, citirt er so: „*Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.*" Das *παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες*, in der Ausdeutung *ἦλθον ἀναγγέλλοντες*, war ihm so geläufig, daß er hier, wo er, wie überhaupt in diesem ganzen Abschnitte, wenig Werth auf Genauigkeit in den Worten legt, es geradezu vertauscht. S.

So kann der Sprache gemäß durchaus nur der Sinn zulässig erachtet werden, daß Einige in der Absicht, ihm einen gewissen Vorfall bekannt zu machen, zu ihm in dem Augenblicke gekommen seyen, in welchem er das Nächstvorhergehende redete. Dadurch ist jede absichtliche Beziehung der Redenden auf die Aeußerungen der nächstvorhergehenden Verse so gewiß ausgeschlossen, als eine Ahnung von dem, was die Meldenden Jesum sprechend antreffen würden, nicht vorauszusetzen ist. Durch diese Auffassung gewinnt unsere Stelle eine gewisse Aehnlichkeit mit vielen andern Stellen des Lukas, in welchen sehr überraschend die Reden Jesu oft plötzlich durch ein äußeres hinzutretendes Ereigniß unterbrochen werden. Es gehört dieß zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Verfassers des dritten Evangeliums, seiner Darstellung auf diese Weise eine gewissermaßen dramatische Lebendigkeit zu geben. Ueber die Bedeutung dieser Erscheinung für die Echtheit des ganzen Abschnittes weiter unten Näheres.

Liegt nun, wie wir bewiesen zu haben glauben, das Motiv der Erzählung nicht in einer Beziehung auf die vorhergehenden Worte Christi, und wird deßungeachtet eine Absichtlichkeit der Erzählung von dem vorgefallenen Morde der Galiläer durch die Worte des Schriftstellers ausgesprochen, so muß der Versuch gemacht werden, aus der Darstellung selbst die Absicht zu enthüllen; wozu es denn nach unserem Dafürhalten auch wirklich gar nicht großer Combinationsgabe bedarf. Wir versuchen daher zuerst den vollen Inhalt der drei ersten Verse unseres Abschnittes zu entwickeln, insoweit Geschichte und Archäologie uns Anleitung dazu geben.

Seitdem man die noch von Victorin Strigel, ich weiß wirklich nicht woher, angeführte Meinung, „Pilatus habe einige Galiläer getödtet und die übrigen gezwungen, beim

Ausgabe von Petavius. Colon. 1682. Vol. I. S. 314. adv. haer. 1, 3. schol. XXXVIII.

Opfer das Blut der Getödteten zu trinken" a), aufgegeben, ist man über den Sinn der Worte: *ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν* b) dahin einverstanden, daß die Galiläer, während sie mit der Darbringung von Opfern beschäftigt waren, von Pilatus niedergemacht worden seyen c). Wäre man nun bereit, den Worten *ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν* die möglich weiteste Ausdeutung zu geben, d. h. von ihrem wörtlichen und buchstäblichen Inhalte ganz zu abstrahiren und in ihnen bloß eine fast dichterisch lebhafte Darstellung des Ereignisses anzuerkennen, daß Pilatus nicht einmal durch die vorhabende heilige Handlung der Galiläer abgehalten worden sey, seinen Zorn an ihnen zu ergießen: immer bleibt zweierlei feststehen, 1) daß die Galiläer getödtet worden sind, und 2) daß sie in Jerusalem getödtet worden sind.

Nur Letzteres bedarf des Beweises, welcher bekanntlich daraus geführt wird, daß Opfer nur an dem Einheitsheiligthume des israelitischen Gottesdienstes zulässig waren.

---

a) Vgl. Strigelii hypomnemata in omnes libros N. T. Lipsiae sine anno p. 139. „Sanguinem Pilatus miscuerat cum sacrificiis] Ptolemaeus Lathurus, magna multitudine Iudaeorum in acie trucidata, in finibus Iudaeae populatus est villas, et iussit occidi mulieres et infantes et dissecta eorum membra coqui. Quibus elixis et coctis vesci Iudaeos coegit. Cum hac immanitate quidam comparant crudele factum Pilati, qui aliquot Galilaeos interfecerat et caeteros coegerat, in sacrificiis interfectorum sanguinem bibere. Alii simpliciter intelligunt hanc narrationem de mixtura sanguinis humani et sanguinis pecudum, quae ipsa quoque horrenda et immanis est."

b) Mit Unrecht führt man des Vercellensis *suis* als Zeuge für die sonst durch keine irgend gewichtige Auctorität empfohlene Lesart *αὐτοῦ* an, vergessend den incorrecten Sprachgebrauch der nachaugustischen Jahrhunderte.

c) Vollständiger hätte der Schriftsteller schreiben sollen: *ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν αὐτῶν.* Warum Winer nur vielleicht zu dieser Auflösung setzt, weiß ich nicht. S. Gr. 3. Ausg. S. 482.

Vgl. de Wette, Archäol. §. 196. 2. Ausg. S. 194 [a]). Sicherlich war es dieser Grund, welcher schon Grotius, der in unserer Stelle sehr tief gesehen hat, leitete. Vgl. auch Joh. 4, 20.

Wollte man nun ferner ignoriren, daß damals Herodes über Galiläa herrschte, daß also Pilatus keine Gewalt über Galiläer hatte, oder zugeben, daß ihm von Herodes deren Auslieferung verwilligt worden sey, so wird dadurch noch immer nicht unser Text erschöpft, welcher durch den Zusatz αὐτῶν aufs bestimmteste vorschreibt, anzunehmen, daß die von Pilatus getödteten Galiläer freiwillig, um Opfer darzubringen, nach Jerusalem gekommen seyen und dort, wir lassen vorläufig unentschieden, aus welchem Grunde, ihren Tod durch Pilatus gefunden haben. Wenn nun weiter nach den Motiven, welche den Pilatus zu dieser Execution bestimmten, geforscht wird, so genügt nicht, eine Conjectur aufzustellen. Vielmehr wird die folgende Darstellung beweisen, daß mit historischer Gewißheit dieselben aus unserm Texte erschlossen werden können.

Zunächst nämlich glauben wir aus unserem Texte erschließen zu können, daß nicht ein Civilverbrechen, z. B. Raub, Mord, Diebstahl rc. das Verbrechen der Getödteten gewesen seyn könne. Es führen uns auf diese Ansicht mehrere Gründe. Erstens fragen wir billig: was hätte man für ein Interesse dabei haben können, Jesu die gesetzliche Bestrafung eines einfachen Räubers und Mörders zu melden? Etwa die Landsmannschaft? Wie wäre wohl bei einer Diebs- oder Räuberbande der Gedanke entstanden, in Jerusalem Opfer darzubringen und sich der augen-

a) Wenn de Wette in den von ihm angeführten Stellen (Levit. 17, 9; Deut. 12. und 16) mit Exod. 20, 21. einen Widerspruch findet, so löst sich derselbe sehr leicht, wenn man diese Stelle mit Kap. 27. zusammenhält, woraus hervorgeht, daß hier bis auf die Zeit der errichteten Stiftshütte provisorische Anordnung getroffen werde.

scheinlichen Gefahr so muthwillig auszusetzen? Warum hätte Pilatus in solchem Falle den tumultuarischen Prozeß dem einfachen Rechtsgange vorgezogen? Zweitens aber: wie kommt Jesus dazu, über diesen Vorfall sich so auszusprechen, daß man sieht, er setzt bei den Anwesenden Theilnahme für die Gemordeten und vielleicht gar die Anerkennung von deren Unschuld im höheren Sinne des Worts voraus? In den Worten des 3. Verses: *δοκεῖτε, ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι τοιαῦτα πεπόνθασιν;* liegt diese Anerkennung deutlich ausgesprochen.

Es bleibt somit nur eine Möglichkeit, ich meine die Annahme eines politischen Verbrechens, dessen sich jene Galiläer entweder wirklich schuldig gemacht hatten, oder dessen sie bei Pilatus verdächtig waren [a]).

Und wirklich stimmen auch zahlreiche äußere Umstände mit dieser Annahme überein, einige so genau, daß ohne ihre Setzung unsere Stelle beziehungsweise völlig unerklärt bleiben würde. Einmal nämlich waren die Galiläer zum Aufruhre mehr, als alle übrigen Juden, geneigt. Joseph. Antiqq. 15, 11. 17, 9. 3. Act. 5, 37. Antt. 20, 5. B. Iud. 8, 1. Antt. 18, 2. Zweitens mußte allerdings, wenn eine Conspiration von Erfolg seyn sollte, dieselbe nicht etwa in der entlegenen Galiläa realisirt werden, sondern in der Hauptstadt, wo ein erfolgter glücklicher Schlag die Emancipation des ganzen Landes zu resultiren verhieß. Drittens war keine täuschendere Decke für solche Plane möglich, als etwa die Festzeit und das Heiligthum des Tempels,

a) Es ist mehr, als absurd, den ganzen Act gewissermaßen als ein Lustspiel des Pilatus anzusehen, d. h. anzunehmen, daß Pilatus aus angeborner Grausamkeit und Haß gegen die Juden (Ios. Antiqq. XVIII, 14, 1. Bell. Iud. I, 2, 8) einmal seine Lust habe büßen wollen. Nicht einmal ein Nero wird ohne äußere Veranlassung einer solchen Handlung fähig seyn. Ganz anders ist über eine Anzündung Roms zu urtheilen.

wo unter dem Gewühle der Millionen die Häupter versteckt schienen und doch bei der allgemeinen Unzufriedenheit mit der Landesregierung ein kräftiger Aufstand kräftige Stütze finden mußte, während die Mysterien des Tempels die dunkeln Anfänge verhüllten. Viertens erklärt sich hieraus auch die Absicht, welche die Leute hatten, als sie Jesum von dem Vorfalle in Kenntniß setzten. Dieß muß uns um so wichtiger seyn, als wir uns oben außer Stand sahen, bei den gewöhnlichen Annahmen über diesen Punkt genügenden Aufschluß zu geben.

Man weiß aus der ganzen evangelischen Geschichte, daß das jüdische Volk durchaus nicht von dem Gedanken loskommen konnte, daß Jesus ein irdisches Reich zu stiften beabsichtige. Darum *ἤμελλον ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα*; daher der glänzende Empfang und das jubelnde *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* bei dem letzten Einzuge in Jerusalem. Was war also natürlicher, als daß die Bringer der Nachricht den gehofften König vor den Nachstellungen des Pilatus dadurch zu schützen suchten, daß sie ihm das Schicksal seiner Landsleute, von welchen sie unmöglich anders urtheilen konnten, als daß sie mit ihm verbunden gewesen, eröffneten.

So weit, nur so weit kann man, so weit kann man aber auch mit Sicherheit in der Darstellung der geschichtlichen Bedeutung unserer Verse gehen. Die haltlosen Vermuthungen, welche sich noch specieller ins Einzelne einlassen und positive historische Haltpunkte, z. B. Anhang an Judas Gaulonites ꝛc., entdecken wollen, überlassen wir der gelehrten Relation, um so mehr, da kein Geschichtschreiber des Alterthums Winke für nähere Fixirung des Ereignisses gibt und die Lebensgeschichte Jesu selbst in ihren chronologischen Beziehungen noch so ungemein dunkel und schwierig ist.

Dagegen dürfen wir den messianischen und religiösen Charakter und Werth unserer Stelle durchaus nicht unbe-

rücksichtigt lassen. Wir müssen bei diesem Geschäfte von den vorausgesendeten Erörterungen ausgehen. Wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir bei Jesu die Kenntniß der Absicht, welche die Berichtbringer leitete, voraussetzen. Bei dieser Voraussetzung befremdet es uns gewiß auf den ersten Blick, daß Jesus derselben keine Rechnung trägt, vielmehr scheinbar eine wo nicht heterogene, so doch ferner liegende Frage anreihet. Der aufmerksamere Beobachter wird aber sehr bald mehreres Analoge zu dieser Erscheinung entdecken. Als man ihm den Zinsgroschen zeigte, lehnt er die weltliche Beziehung, in welche man ihn bringen wollte, ab; als Nikodemus aus seinen Machtthaten den jüdischen Messias erschließen will, verlangt er dessen Wiedergeburt; vor dem Gerichte erkennt er nur die Absicht, ein himmlisches Reich zu stiften, an; mit einem Worte, überall, wo er zum irdischen Messias herabgezogen werden soll, hat er nichts Dringlicheres, als entweder stillschweigend durch positives Hervorheben eines religiös-sittlichen Elementes, oder geradezu durch Verneinung seine Beziehung zu einem irdischen Messiasreiche abzuweisen.

Demnach kann der Sinn, die Bedeutung der Worte Jesu im zweiten Verse keine andere seyn, als eine Erweckung von dem fleischlichen Messiassinne durch Ablenkung und Hinlenkung auf das sittliche Bedürfniß zu erzielen. Er mißbilligt indirect die Unternehmung der Galiläer. In den Worten: wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle auf ähnliche Weise umkommen, ist klar ausgesprochen, daß solche Unternehmungen nicht im Geiste Jesu seyen. Umgestaltung des inneren Menschen heiliget allein so, daß auch das Aeußere dadurch nothwendig verklärt wird. Wie wenig die äußere Umgestaltung allein bedeute und Bestand habe, lehrt keine Zeit deutlicher, als das letzte halbe Jahrhundert.

Den anthropologisch-moralischen Inhalt unserer Stelle angehend, so ist 1) klar, daß die allgemeine Sündhaftigkeit

der Menschen anerkannt wird und zum Bewußtseyn gebracht werden soll, das einzige Mittel, Glauben zu bewirken, 2) daß unglückliche äußere Schicksale von Christo nie als Maßstab der Sündhaftigkeit betrachtet werden. Nur unser eigenes Bewußtseyn ist berechtigt, einen Zusammenhang zwischen unsern äußeren Schicksalen und unserer Sündhaftigkeit anzuerkennen.

In der Kleinkritik unseres Abschnittes möchte ich noch Folgendes bemerken: 1) ὁ Ἰησοῦς wird nach bewährten Zeugen fallen (V. 2); 2) im dritten Verse wollte es das Ungefähr, daß ich vor Einsicht der kritischen Quellabdrücke den scholzischen Text nachsah, und ich staunte über die auffallende Abwesenheit des μὴ im Vercellensis, Veronensis u. s. w. Bald belehrte ich mich jedoch, daß Scholz beim Abschreiben des griesbach-schulzischen Textes und Apparates sich vergriffen und auf die Verneinungspartikel übergetragen habe, was nur von ἀλλὰ gelte. Demzufolge halten wir ἀλλ' wirklich für unecht, zumal die Verbindungslosigkeit die Einfügung desselben zu fordern schien. 3) Ob μετανοῆτε oder μετανοήσητε zu lesen sey, läßt das Zeugniß der Handschriften schwankend. Leitet mich mein Gefühl richtig, so ist hier V. 3. und 5. ersteres vorzuziehen, weil allerdings das Ungewöhnliche des Präsens zur Emendation verführte, die lateinische Version in solchen Dingen kein gültiger Zeuge ist, und Vatikanus erwiesen, so wie C wahrscheinlich, und außerdem alle Alexandriner es bieten. 4) Im vierten Verse muß καὶ zwischen δέκα und ὀκτὼ fallen. 5) In allem Uebrigen trete ich der lachmann'schen Textesconformation bei, doch mit der Beschränkung, daß wegen Variation der Handschriften in der Stellung von πεφυτευμένην und καρπὸν im 5. Verse beide Worte als unecht aus dem Texte entfernt werden müssen.

Jetzt erübrigt noch, die Echtheit und Ursprünglichkeit des ganzen Abschnitts ins Auge zu fassen. In den kritischen Ausgaben des N. T. wird derselbe nämlich als im

Evangelium Markion's nach dem Zeugnisse des Epiphanius und Tertullian fehlend angegeben. Vorerst ist diese Angabe dahin zu beschränken, daß Tertullian mit keinem Worte der Stelle in lib. IV, 30. gegen Markion Erwähnung thut. Sein Zeugniß ist also rein negativ, d. h. wenn anderwärtsher bewiesen werden könnte, daß die behandelte Stelle im Evangelium Markion's gestanden, so würde die Eigenthümlichkeit der Disputation Tertullians gegen Markion durchaus nicht Veranlassung seyn, ein Fehlen unseres Abschnittes bei Markion anzunehmen.

Damit sind wir ganz auf die Aussage des Epiphanius beschränkt. Seine Worte sind folgende (ed. Petav. 2da. Vol. I. p. 314): *Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθον ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν, ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ, καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς, περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργὸς, ὅτι σκάπτω, καὶ βάλλω κόπρια, καὶ ἐὰν μὴ ποιήσῃ, ἔκκοψον.* Zunächst ist nun klar, daß die lateinische Version dieser Stelle, welche Manchen einzig vorgeschwebt zu haben scheint, gänzlich falsch ist a). Die einzige sprachlich zulässige Uebersetzung ist folgende: Es war weggeschnitten (nämlich in dem von den Markioniten gebrauchten Evangelium) von dem Satze an: *ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐ-*

a) Die Uebersetzung lautet bei Petavius so: „Sustulerat ex illo loco: Venerunt quidam nunciantes ipsi de Galilaeis, quorum sanguinem miscuerat Pilatus cum sacrificiis eorum, usque ad ea, quibus de octodecim illis est sermo, qui ruina turris oppressi sunt. Item, nisi poenitentiam egeritis usque ad parabolam ficus, de qua dixit agricola: fodiam et mittam stercora: et si non fecerit: excide."

τῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν bis zu dem Orte, wo er spricht (nämlich Jesus) in Beziehung auf die 18 in Siloam in dem Thurme Sterbenden: καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, d. h. bis zu der Parabel von dem Feigenbaume, in Beziehung auf welchen der Landmann sagte: ich grabe und gebe Dung, und wenn er nicht bringt, so haue ihn ab." So ist also gewiß, daß die Parabel von dem Feigenbaume nicht auch gefehlt hat; denn seiner Natur nach ist ἕως nie bis inclusive, sondern bis zu.

Verzeihlich ist die Mißdeutung obiger Worte, wenn man nur sie vor Augen hat; völlig unverzeihlich, wenn man erwägt, daß Epiphanius später bei Gelegenheit der Widerlegung noch einmal (S. 336) auf dieselben zurückkommt und wirklich in der Widerlegung die Parabel vom Feigenbaume gar nicht berührt. Seine Worte sind: Τούτων πάντων ἐποιήσατο τὴν ἀφαίρεσιν ὁ συλήτης, κρύψας ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες. Ὅταν δὲ ῥαδιουργήσωσί τινες βασιλικὰ προστάγματα, ἀπὸ τῶν ἀρχείων a) τὰ ἀντίγραφα προφερόμενα ἠσφαλισμένως ἔχοντα ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. Οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ οἴκου, τουτέστι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας προφερόμενον τὸ εὐαγγέλιον ἐλέγχει τοὺς ἀφανιστὰς τῶν καλῶν ἐνδυμάτων μύας b).

---

a) Ich habe keinen Anstand genommen, des Dionysius Petavius Verbesserung ἀρχείων statt ἀρχαίων in den Text aufzunehmen, wiewohl mir noch nicht ganz klar ist, ob nicht der alte Gebrauch auch die Form ἀρχαῖον statt ἀρχεῖον rechtfertige. S. den Anhang zu der petav'schen Ausgabe des Epiphanius S. 78.

b) Hahn in seinem Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt ꝛc. (S. 175) urtheilt anders, und zwar so (S. 175. b): „Die Stelle kann nichts anders heißen, als: es war weggeschnit-

Durch die bisherige Untersuchung ist bewiesen, daß Epiphanius die ersten 5 Verse unseres Abschnittes in dem Evangelium des Markion nicht gefunden hat und daß er diesen Mangel einer willkürlichen Auslassung des Markion zuschreibt; ferner ist unzweifelhaft, daß jene 5 Verse zur Zeit des Epiphanius in den kirchlichen Handschriften des Lukas standen. Fragt man nach dem Inhalte jener Verse, so wird der Unbefangene leicht anerkennen, daß derselbe mit anderweiten Aeußerungen Christi so auffallend übereinstimmt, daß es eine bewundernswürdige Tiefe der Auffassung von Christi Geist und Leben bedurft hätte, um diese Erzählung so in seinen Geist hinein zu erfinden oder zu lügen. Wenn daher der umgekehrte Fall stattfände, daß Markion allein diese 5 Verse hätte, während alle Evangelien keine Spur derselben trügen, so würde ich kein Bedenken tragen, in ihnen einen außerkanonischen Beitrag zur Geschichte Jesu Christi anzuerkennen; gerade so wie alle Zeugnisse gegen die Echtheit der Geschichte von der Ehebrecherin bei Johannes mich nie dazu bestimmen werden, ein erdichtetes Factum in derselben zu finden.

---

ten von der Stelle an: es kamen Einige, welche ihm meldeten von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte, bis dahin, wo er spricht von den achtzehn zu Siloam, welche durch den Thurm umkamen, und daß, wenn ihr euch nicht bessert, — und bis zum Gleichnisse von dem Feigenbaume, von dem der Weingärtner sprach: ich grabe und werfe Dünger, und wenn er nicht geben wird — so haue ab. Epiphanius wiederholt ἕως, um den ganzen Inhalt der weggeschnittenen Stelle in ihren einzelnen Theilen bemerklich zu machen." Gewiß falsch. Vielmehr sind die letzten Worte hier hinzugefügt von Epiphanius, damit nicht eine Verwechselung mit einer andern Feigenbaumsgeschichte des Evangeliums, welche viel gefeierter und bekannter ist, stattfinden möge. Auch das ist Hahn entgangen, daß ὅτι, wie sich die alten Grammatiker gewöhnlich ausdrücken, hier redundirend steht, d. h. die eigenen Worte eines Andern als folgend ankündigt. Der Uebersetzer des Epiphanius hat dieß richtig gehalten, während spätere Lateiner quod oft ähnlich gebrauchen.

Es scheint diese Beobachtung keineswegs günstig für Markion zu sprechen; sie scheint das Urtheil des Epiphanius von willkürlicher Verstümmelung des Evangeliums Lukas durch Markion zu erhärten. Allein näher betrachtet, gewinnt doch Alles eine andere Gestalt. Es kann durchaus nicht in meiner Absicht liegen, die schwierige und durch gelehrte Untersuchungen sehr verwickelt gewordene Frage von der Geschichte des Evangeliums der Markioniten hier aufzunehmen. Obwohl ich mit Schulz in Breslau eine neue unparteische und auf wissenschaftlich constituirten Text des Epiphanius und Tertullian basirte Untersuchung gar nicht für überflüssig halte, besonders seit Mayerhoff so geistreich in seiner Einleitung in die petrinischen Schriften die Tradition von Ausarbeitung der Apostelgeschichte durch Lukas wankend gemacht hat, so soll doch hier nur unser Abschnitt ganz gesondert betrachtet werden.

Einmal fragt sich: finden sich in den von Markion dem Evangelium belassenen Resten Spuren einer Lücke? Mir scheint durchaus: nein! Viel leichter wollte ich in dem ganzen 12. Kap. eine fragmentarische Composition anerkennen, als in der Verbindung des 12. Kap. mit dem 6. Verse des dreizehnten. Denn unzweifelhaft ist die Parabel 13, 6 ff. nur Erläuterung von 12, 57. 58. 59. Ich kann wohl dem Leser und mir den Nachweis ersparen. Zweitens fragt sich: welche Gründe hatte Markion zur Vernichtung der ersten fünf Verse des 13. Kapitels? Epiphanius gibt sie so an: *διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες*, d. h. da Markion die Vorstellung eines gerechten Gottes, als Richters, im Christenthume überhaupt verwarf, so sey ihm hier anstößig gewesen, daß Jesus des Pilatus Urtheil gebilligt und damit erklärt habe, der Gott des N. T. strafe allerdings nach Verdienst. Nun wird auf der einen Seite die antinomi-

stische Richtung Markion's von uns durchaus nicht geleugnet, auf der andern Seite möge uns aber auch Niemand verargen, wenn wir bei den von allen alten und neuern Beobachtern zugestandenen ausgezeichneten Talenten Markion's schwer oder vielmehr nicht begreiflich finden, daß derselbe nach Tertullian's und Epiphanius Zeugnisse so viele Stellen, welche von der göttlichen Gerechtigkeit und Christi Richteramt handeln, stehen gelassen habe und gerade die vorliegenden Verse ausgeschnitten haben solle, welche in Wahrheit ohne alle Künstelei eine Erklärung nicht bloß zulassen, sondern verlangen, welche mit den markionitischen Ansichten durchaus nicht in Conflict kommt. Jeder Besonnene muß nämlich eine an μετάνοια geknüpfte und durch Mangel derselben bedingte Strafandrohung in Christi Worten anerkennen. Wie leicht mußte es Markion werden, diesen Gedanken in der Weise festzuhalten, daß er Jesum auf den Strafer Demiurgos und dessen Stellung im markionitischen Systeme Rücksicht nehmen ließ.

Bei der Dunkelheit und Unselbstständigkeit der metaphysischen Speculationen Markion's läßt sich zwar nicht durchaus über diesen Punkt aufs Klare kommen. Allein die besonnensten Forscher stimmen doch darin überein, daß er gelehrt habe: es werde, durch den Demiurg vermittelt, über alle die einst ein Gericht gehalten werden, welche nicht durch den Glauben an Christus von des Demiurg Gewalt befreit seyen a). Demnach hätte also in Markion's Geiste

a) Hahn, das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt ꝛc. Königsb. 1823. S. 80: „Die Ungläubigen und Ungehorsamen nimmt der gute Gott nicht an, sondern überläßt sie ihrem Schicksale beim gerechten Gotte, das sie sich selbst wählen, ohne daß er sie straft: er kann nur erlösen und selig machen, er richtet nicht = negative, nicht positive Strafen." Ebenda S. 62: „Nach Marcions Lehre straft freilich der gute Gott nicht positiv, sondern bloß negativ, indem er die, welche ihn nicht erkennen und ihm nicht glauben wollen, nur nicht Theil nehmen läßt an der Erlösung, sondern sie ihrem Gotte, bei



Christus hier gesagt: wenn ihr nicht glaubet, so bleibt ihr in des Demiurg Gewalt, des gerechten und strengen Richters nach Verschuldung, oder wie es bei anderer Gelegenheit heißt: wer nicht glaubet, ist schon gerichtet (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (Joh. 3, 18).

Das Resultat ist: die vorliegende Stelle begründet durch sich durchaus keinen Verdacht, daß Markion sie absichtlich aus seinem Codex ausgemerzt habe. Vielmehr würden, da die Handschriften unseres Lukas von Epiphanius an alle die Stelle enthalten, einige Möglichkeiten bleiben: 1) die Stelle sey späterer Zusatz, jedoch ein geschichtlich-wahrer; 2) Markion hatte eine kürzere Zusammenstellung evangelischer Geschichten, unserem Lukas ähnelnd. Nur wenn sich diese zwei Sätze durchaus nicht mit den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vertrügen, könnte versucht werden, zu dem Verworfenen der Interpolation zurückzukehren, wenn es nachzuweisen gelänge, daß obige Darstellung aus dem Geiste des markionitischen Systems nicht genüge, oder historisch das Factum der Verstümmelung durch Markion erwiesen würde.

---

dem sie bleiben wollen, und mit ihm ihrem Schicksal überläßt." Wirklich wird in diesem Geiste Luk. 12, 46. nach Tertullians eigenem Zeugnisse der Satz erklärt: segregabitur et pars eius cum infidelibus ponetur, Worte, welche sich in Markion's Evangelium unbestritten vorfanden. Zu Luk. 12, 47. 48. läßt Hahn des Tertullian Anmerkung gelten, welcher dem unvorbereiteten Knechte die Streiche im Sinne Markion's von dem Weltschöpfer, dem gerechten Gotte, geben läßt. S. Hahn S. 172. — Wie inconsequent Hahn verfahre, daß er deßungeachtet (S. 175) behauptet, die ganze Stelle Luk. 13, 1—9. stimme nicht zu Markion's Systeme, und davon einen Grund für die Behauptung herleitet, daß Markion unseren Lukas absichtlich verstümmelt habe, bedarf nicht erst des Beweises. Uebrigens mag über die markionitische Lehre auch der einstimmende Neander in seiner genetischen Entwickelung ꝛc. und in seiner Kirchengeschichte verglichen werden.

2.

Ermahnungen des Propheten an Ebuserr [a)]

aus

dem im J. 1240 zu Tehran gedruckten Ainul-haiwet, d. i. Quell des Lebens, betitelten Werke Mohammed Bakir's,

übersetzt von

v. Hammer Purgstall [b)].

---

1. Bewahre was ich dir anempfehle, damit du glücklich seyest in dieser und jener Welt. O Ebuserr! zwei Güter sind's, um welche die meisten Menschen wetteifernd buhlen: Gesundheit und Muße; benütze fünf Dinge vor fünf Dingen: deine Jugend vor dem Alter, deine Gesund-

---

a) Ebuserr, d. i. der Vater der Ameisen, weil alle seine Kinder von kleiner Statur, ist unter den Gefährten Mohammed's der, welcher bei den Schii wegen seiner Anhänglichkeit an Ali im größten Ansehn steht. Sein ganzer Name ist Dscheade Ben Dschenadet el Ghaffari. (S. Kamus, Constantinop. Ausgabe. I. B. S. 866.)

b) Der hochberühmte und verdienstvolle Kenner des Morgenlandes wollte durch Einsendung des folgenden Beitrags für die theologischen Studien und Kritiken dem seit einer langen Reihe von Jahren befreundeten Unterzeichneten seine besondere Theilnahme an dem glücklichen Fortgange der Zeitschrift bethätigen. Der christlich-theologische Leser wird diese orientalische Gabe mit Interesse und Dank aufnehmen, indem er sich dabei seiner von Gottes Gnade bestimmten Geburt und Erziehung in der einzig wahren Heilslehre der ungetrübten Offenbarung um so lebhafter erfreut, aber auch die durch die Menschenhand erbaute Mauer des Islam unaufhaltbar hindurchdringenden Strahlen der göttlichen Weisheit bewundert.

F. W. C. Umbreit.

heit vor deinem Erkranken, deinen Wohlstand vor deiner Armuth, deine Muße vor deiner Beschäftigung, dein Leben vor deinem Tode. O Ebuserr! hüte dich etwas durch Hoffnung hinauszuschieben, denn dieser Tag ist dein und nicht der folgende; wenn dir der morgige wird, so sey morgen wie heute, und wenn dir der morgige nicht wird, so wird es dich nicht reuen den heutigen verloren zu haben. O Ebuserr! wie viele haben auf den künftigen Tag gerechnet, ohne daß sie den heutigen vollendet und den morgigen erwartet, ohne daß ihnen derselbe geworden. O Ebuserr! wenn du betrachtest des Todes Eilen, wirst du nicht in leerer Hoffnung und eitlem Wahne weilen. O Ebuserr! sey in der Welt wie ein Fremder oder Wanderer, und zähle dich zu den Gefährten des Grabes. O Ebuserr! am Morgen sprich nicht zu dir selbst vom Abend, und am Abend sprich nicht zu dir selbst vom Morgen; nimm von deiner Gesundheit vor deiner Krankheit, von deinem Leben vor deinem Tode, denn du weißt nicht, welchen Namen du morgen haben wirst (ob unter den Auserwählten, ob unter den Verdammten). O Ebuserr! gib Acht, daß du nicht niederstürzest von der Ehre, ohne daß dir Rückkehr möglich wäre, und ohne daß dich dein Nachfolger lobte über das, was er als deine Verlassenschaft erprobte, und ohne daß der, zu dem du gehst (dein Herr), deine Beschäftigungen gutheißen möchte. O Ebuserr! ich habe noch kein Feuer gesehen wie das der Hölle, vor dem Einer flöhe und dabei schliefe, und ich habe noch keinen Genuß gesehen wie den des Paradieses, den Einer begehrte und dabei schliefe. O Ebuserr! sey geiziger mit deinem Leben, als mit deinem Gelde. O Ebuserr! erwartet Einer von Euch vielleicht den Wohlstand, der ihn gehorsam gegen Gott mache, oder die Armuth, die ihn Gottes vergessen mache, oder die Krankheit, die ihn verderbe, oder das Alter, welches ihn schwäche, oder den Tod, der ihn schnell zerbreche, oder den Dedschal (Vorläufer des jüngsten

Gerichtes), der ein verborgenes Uebel, oder die Stunde des jüngsten Gerichts, und diese ist das Schrecklichste und Bitterste.

2. O Ebuserr! der Schlimmste der Menschen ist bei Gott am Tage der Auferstehung der Wissende, der durch seine Wissenschaft nicht nützt; wer die Wissenschaft bloß deßhalb begehrt, daß die Gesichter der Leute sich zu ihm wenden, wird den Duft des Paradieses nicht einhauchen. O Ebuserr! wer die Wissenschaft treibt um damit die Menschen zu betrügen, wird den Duft des Paradieses nicht einhauchen. O Ebuserr! wenn du gefragt wirst um das, was du nicht weißt, so sage: ich weiß es nicht, damit du gerettet werdest von dem, was auf verkehrte Lehre folgt; ertheile dem Menschen keine Entscheidung über das, was du nicht weißt, damit du gerettet werdest von der Pein Gottes am Tage der Auferstehung. O Ebuserr! an jenem Tage werden Bewohner des Paradieses auf Bewohner der Hölle schauen und sagen: was hat euch in die Hölle gebracht, während wir ins Paradies eingegangen durch die Trefflichkeit euerer Erziehung und eueres Unterrichts? sie werden antworten: wir befahlen das Gute und thaten es nicht.

3. O Ebuserr! du bist im Uebergang der Tage und Nächte, mit deren Verlauf die Termine abnehmen, und die Handlungen (in der Rolle der beiden Schutzengel) aufgezeichnet werden, und der Tod kömmt schnell, wer Gutes säet, wird Gutes ernten, wer Böses säet, wird Reue ernten, und Jeder erntet, was er gesäet.

4. O Ebuserr! dem Langsamen wird seinen Antheil kein Schnellerer ablaufen, und der Gierige wird nicht erlangen was ihm nicht bestimmt, wer gibt, dem wird Gott geben, und wer Böses abwehrt, von dem wird Gott Böses abwehren.

5. O Ebuserr! die Gottesfürchtigen sind Herren (Seide) und die Gesetzgelehrten sind Wegweiser (Kaide) und ihr Umgang ist Vortheil. Der Rechtgläubige sieht seine Sün-

den, wie einen Felsen, der auf ihn zu fallen droht, und der Ungläubige sieht dieselben wie eine Fliege, die ihm an der Nase vorbeifliegt. O Ebuserr! wenn Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) das Gute eines Dieners will, so macht Er ihm seine Sünden sichtbar vor seinen Augen, und sein Verbrechen schwer und schwierig, wenn Er aber seinem Diener Böses will, so macht Er ihn seiner Sünden vergessen. O Ebuserr! betrachte nicht die Kleinheit derer, sondern die Größe dessen, wider den du dich empört. O Ebuserr! die Angst des Gläubigen über seine Sünden ist größer, als die des Sperlings, der ins Netz gefallen. O Ebuserr! der, dessen Worte mit seinen Handlungen übereinstimmen, wird glückselig seyn, und der, dessen Handlungen im Widerspruche mit seinen Worten, wird sich zu Grunde richten. O Ebuserr! mancher Mann wird sich seiner Nahrung durch seine Sünde berauben.

6. O Ebuserr! laß ab von dem, was dir nicht nützt, und sprich nicht von dem, was dich nicht befriedigt; bewahre deine Zunge wie dein Gold. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste wird eine Schaar ins Paradies einführen, und wird sie mit Gnaden überhäufen, so daß sie das Uebermaß derselben fast traurig machen wird, und ober ihnen auf höheren Stufen wird eine Schaar seyn, die, wenn sie jene sieht, sagen wird: o Herr! dieß sind unsere Brüder, mit denen wir in der Welt waren, und die du uns vorgezogen; Gott wird sagen: ei! ei! welcher Abstand! sie hungerten, als ihr satt waret, und sie dursteten, als ihr getränkt waret, und sie standen im Gebete, als ihr schliefet, und sie mühteten sich ab, als ihr euch bequem machtet.

7. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste hat die Erfrischung meines Auges ins Gebet gesetzt, und mir dasselbe lieb gemacht, wie dem Hungrigen die Speise, und dem Durstigen das Wasser; wenn der Hungrige ißt, wird er gesättigt, wenn der Durstige trinket, wird sein Durst gelöscht, aber ich werde nicht gesättiget durch das Gebet. O Ebuserr!

Gott der Höchste hat Jesus, den Sohn Maria's, mit enthaltsamen Leben gesandt, mich hat Er aber gesandt mit reinem geradem Glauben, mit der Liebe zu den Frauen und Wohlgerüchen, und hat die Erfrischung meines Auges gesetzt ins Gebet. O Ebuserr! wenn ein Mann binnen Tag und Nacht sich zwölfmal zum Gebete niederwirft und wieder aufsteht, außer dem vorgeschriebenen (fünfmaligen) Gebete, so hat er ein Recht auf ein Haus im Paradiese. O Ebuserr! so lange du im Gebete bist, klopfst du an das Thor des Königs, des Allzwängenden, und wer lange an das Thor des Königs klopft, dem wird zuletzt aufgethan. O Ebuserr! kein Gläubiger steht betend, über den nicht Gnaden ausgegossen würden zwischen ihm und dem höchsten Throne Gottes, und dem nicht ein Engel beigegeben wäre, der ruft: Menschensohn! wenn du wüßtest, was für dich im Gebete liegt, und zu wem du flehest, so würdest du zu beten nicht aufhören.

8. O Ebuserr! Wohl den Inhabern der Fahnen am Tage des jüngsten Gerichtes, sie werden dieselben tragen und damit vorausgehen den Menschen; diese Inhaber der Fahnen sind die, so hienieden vorausgehen in die Moscheen früh und spät. O Ebuserr! das Gebet ist die Säule der Religion, doch die Zunge (welche das Glaubensbekenntniß ausspricht) ist größer; das Almosen löscht die Sünde aus, doch die Zunge ist größer.

9. O Ebuserr! die Entfernung einer Stufe von der andern im Paradiese ist die des Himmels von der Erde; der Diener Gottes wird seine Augen erheben, denn Licht wird ihm in dieselben strahlen, von welchem ihm fast das Sehen vergehen wird; sich fürchtend wird er sagen: was ist das? man wird ihm sagen: es ist das Licht deines Bruders. — Wie? wird er sagen, mein Bruder N. N. mit dem ich Alles gemeinsam unternahm in der Welt, ist auf diese Art ausgezeichnet worden! Man wird ihm sagen: er war trefflicher als du in seinen Handlungen, dann aber

wird sich im Herzen (des Fragenden) Ruhe und Ergebung verbreiten, so daß er zufrieden.

10. O Ebuserr! die Welt ist der Kerker des Rechtgläubigen und das Paradies des Ungläubigen; der Rechtgläubige erwacht in derselben jeden Morgen traurig; wie sollte er nicht traurig seyn, Gott der Höchste hat ihm gedroht, daß er in die Hölle eingehen werde, und hat ihm nicht versprochen, daß er aus derselben herausgehen werde; in der Welt befallen ihn Krankheiten, Trübsale, Dinge, die ihn zürnen und kränken, ohne daß ihm Einer helfe; er hofft in dieser Traurigkeit auf Gottes Lohn, und er wird nicht aufhören traurig zu seyn bis er die Welt verläßt, dann erst wird er zur Ruhe und Gnade gelangen. O Ebuserr! kein Dienst ist Gott dem Herrn so genehm, als lange Traurigkeit.

11. O Ebuserr! wem immer Wissenschaft verliehen ward, die ihn nicht weinen macht, verdient in Wahrheit, daß ihm Wissenschaft gegeben werde, die ihm zum Handeln nichts nützt. Gott der Allerhöchste hat die Gelehrten beschrieben, indem Er gesagt: sie, denen die Wissenschaft gegeben worden vor dem (Mohammed), wenn ihnen der Koran vorgelesen wird, fallen sie nieder auf ihr Knie anbetend und sagen: Preis sey unserem Herrn für das, was er versprochen und was er gethan, sie fallen nieder auf ihr Knie, weinend und voll Demuth. O Ebuserr! wer weinen kann, weine, wer nicht weinen kann, durchdringe sein Herz mit Traurigkeit um zu weinen; die Hartherzigen sind weit von Gott, doch sie verstehen es nicht.

12. O Ebuserr! Gott (sey gebenedeit und erhöht!) sagt: ich vereine in Meinen Dienern nicht doppelte Furcht und doppelte Sicherheit; wenn er sicher in der Welt, werde ich ihm Furcht einflößen am Tage des Gerichts und wenn er mich fürchtet in der Welt, werde ich ihn sicher machen am Tage des Gerichts. O Ebuserr! wenn ein Mann gute Werke thut, gleich denen von siebzig Propheten, so

halte er dieselben für gering und fürchte sich, daß er nicht gerettet werde von dem Bösen des Tages des Gerichts. O Ebuserr! dem Diener werden am Tage des Gerichts seine Sünden vorgehalten werden, und er wird sagen: ich fürchtete mich vor denselben und es wird ihm verziehen werden. O Ebuserr! ein Mann wird Gutes thun und sich auf dasselbe stützen, und Sünden für läßliche halten bis er zu Gott kömmt, der ihm zürnen wird; ein Mann wird Böses thun und sich von selben trennen, und wird zu Gott dem Allerhöchsten kommen sicher am Tage des Gerichts. O Ebuserr! (sprach der Prophet) ein Diener wird sündigen und ins Paradies eingehen, und ich sprach (zu dem Propheten) wie wird dieß seyn? ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, o Gottesgesandter! er sprach: die Sünde wird zwischen seinen Augen festgestellt seyn, er wird sich von ihr abwenden zu Gott dem Allerhöchsten und er wird ins Paradies eingehen. O Ebuserr! der Starke ist der, welcher seine Seele abmüht, und handelt in Bezug auf das, was nach dem Tode, und der Schwache ist der, so seinen Begierden nachgibt und Sicherheit begehrt von Gott dem Allerhöchsten.

13. O Ebuserr! ich schwöre bei Gott, in dessen Hand die Seele Mohammed's, wenn die Welt bei Gott nur soviel werth wäre, als die Flügel einer Mücke oder Fliege, so würde er von derselben dem Ungläubigen keinen Trunk Wassers geben. O Ebuserr! die Welt ist verflucht, verflucht ist was in derselben, ausgenommen was Gottes Angesicht sucht, und nichts ist Gott dem Herrn verhaßter als die Welt, Er erschuf sie, dann wandte er sich von ihr ab, schaut sie nicht an und wird sie nicht anschauen bis an den Tag des Gerichtes; nichts ist Gott dem Höchsten wohlgefälliger als der Glaube an Ihn, und die Unterlassung dessen, was Er zu unterlassen befohlen. O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeit und erhöht!) hat meinem Bruder Jesus geoffenbart: „o Jesus! liebe nicht die Welt, denn

ich liebe sie nicht, liebe die andere Welt, denn sie ist das Haus der Rückkehr." O Ebuserr! Gabriel kam zu mir mit den Schätzen der Welt, auf gesprenkeltem Maulthiere, er sprach zu mir: o Mohammed! diese sind die Schätze der Welt, und ihr Besitz wird dir nichts mindern von deinem Verdienste bei Gott; ich sagte: geliebter Freund Gabriel! ich bedarf derselben nicht, wenn ich satt bin, danke ich meinem Herrn, und wenn ich hungrig bin, so bitte ich Ihn. O Ebuserr! wenn Gott einem seiner Diener Gutes will, so macht Er ihn gelehrt in der Religion, und abgeschieden von der Welt, und gibt ihm die Einsicht in die Gebrechen seiner Seele. O Ebuserr! kein Diener (Gottes) lebt abgeschieden von der Welt, in dessen Herz Gott nicht befestigte Weisheit und dieselbe nicht sprechen ließe durch dessen Zunge, und ihn nicht erkennen ließe die Gebrechen der Welt, mit ihren Uebeln und Heilmitteln, und den er nicht aus derselben herauszöge, sicher ins Haus des Heils. O Ebuserr! wenn du siehst, daß dein Bruder abgeschieden von der Welt, so höre ihn an, denn er wird dir Weisheit einflößen. Ich sprach: O Gottesgesandter! wer ist der Abgeschiedenste der Menschen? er sprach: der, welcher nicht vergißt der Gräber und des zu Staubwerdens, der den Schmuck der Welt aufgibt, der das Bleibende dem Vergänglichen vorzieht, der den morgigen Tag nicht zu den seinen rechnet, und der sich vorbereitet zum Tode.

14. O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) hat mir nicht geoffenbaret, daß ich Geld und Gut sammeln soll, sondern Er hat mir geoffenbaret: „Lobpreise deinen Herrn und sey von den vor Mir sich Niederwerfenden, und diene deinem Herrn bis zu dir komme augenscheinliche Ueberzeugung." O Ebuserr! ich trage grobe Kleider, sitze auf der Erde und lecke meine Finger (beim Essen) und reite einen Esel ohne Sattel, lasse einen anderen nach mir folgen. Wer nicht nach meiner Sunna (nach meinen Reden und Handlungen) Verlangen trägt,

ist nicht von den Meinen. O Ebuserr! die Liebe der Güter und Ehren richtet in der Religion eines Mannes größere Verheerung an, als zwei grimme Wölfe in einer Schafhürde, die darinnen würgen bis zum Morgen; was bleibt davon wohl übrig?

15. O Ebuserr! die Welt beschäftiget die Herzen und Leiber. Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) wird Rechenschaft fordern von dem rechtmäßig erworbenen Gute, wie sollte er nicht Rechenschaft fordern von dem unrechtmäßig erworbenen? O Ebuserr! ich habe von Gott begehrt, daß Er dem, der mich liebt, nur dürftigen Unterhalt gebe, und dem, der mich haßt, viele Güter und Kinder.

16. O Ebuserr! wohl denen, welche sich entziehen dieser Welt, sich nach der anderen sehnend; sie nehmen die Erde zum Teppich und den Staub zum Bette, das Wasser statt Wohlgerüchen (um sich damit von bösen Gerüchen zu reinigen), die heilige Schrift zum Unterkleide, die Gebete zum Oberkleide. Sie leihen in dieser Welt nur auf Zinsen für die andere. O Ebuserr! die Saat der anderen Welt sind gute Handlungen, und die Saat dieser sind Güter und Kinder.

17. O Ebuserr! mein Herr hat mir Kunde gegeben und gesagt: „bei Meiner Ehre und Majestät, meine Diener werden bei mir durch nichts so großen Lohn erreichen, als durch das Weinen, ich werde ihnen einen Pallast erbauen auf den höchsten Stufen des Paradieses, in welchem sie keine anderen Gefährten haben sollen.” Ich sprach: o Prophet Gottes, welche der Rechtgläubigen sind die fündigsten? er sprach: die des Todes am öftersten erwähnen und am besten darauf vorbereitet sind. O Ebuserr! wenn das Licht Gottes in das Herz eingeht, so erweitert sich das Herz und dehnt sich aus; ich sprach: was ist das Zeichen hievon? du wollest es mir sagen beim Leben meines Vaters und meiner Mutter! o Gottesgesandter? Er sprach: die

Neigung zum Hause der Ewigkeit, die Zuflucht (zu Gott) vor dem Hause eitlen Wahnes, die Vorbereitung zum Tode ehe er kömmt.

18. O Ebuserr! fürchte Gott und zeige nicht den Menschen, daß du Gott fürchtest, in der Absicht, daß sie dich hören sollen, während dein Herz lasterhaft. O Ebuserr! in allen Dingen nähere Absicht (dich Gott zu nähern) im Schlafen und im Essen. O Ebuserr! in deiner Brust wohne Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, erwähne seiner nicht wie die Ungläubigen desselben bei Gelegenheit des Hundes erwähnen, indem sie sagen: Gott wolle ihn verderben! und wie die Ungläubigen Gottes bei Gelegenheit des Schweines erwähnen, indem sie sagen: Gott wolle es verderben!

19. O Ebuserr: Gott der Herr hat Engel, welche stehen aus Furcht vor ihm mit aufgehobenem Kopfe, bis daß erschallen wird der Gerichtsposaune letzter Ruf; da werden sie insgesammt sagen: Preis Dir und Lob Dir, wir haben Dir nicht gedient, wie wir Dir hätten dienen sollen! und wenn ein Mann das Verdienst guter Werke von siebzig Propheten für sich hat, so wird dasselbe ihm leicht dünken vor der Heftigkeit dessen, was er sehen wird an jenem Tage, und wenn ein Eimer südenden Höllenbrodems ausgegossen würde im Orient, so würden die Schädel davon aufwallen im Occident, und wenn die Hölle aufathmen wird (am Tage des Gerichts), so wird kein Cherubim und kein Engel seyn, der nicht niederfiele auf die Knie und sagte: O Herr! meine Seele! meine Seele! selbst Abraham wird seines Sohnes Isaac vergessen und sagen: O Herr! ich bin dein Freund Abraham, vergiß mich nicht.

20. O Ebuserr! wenn eine von den Frauen der Bewohner des Paradieses von dem Himmel niedersähe auf die Erde in finsterer Nacht, so würde die Erde mehr davon erleuchtet werden, als von dem Lichte des Mondes wann er voll, und ihr Wohlgeruch würde alle Bewohner der

Erde durchdüften, und wenn ein Kleid von den Kleidern der Bewohner des Paradieses ausgebreitet würde auf Erden, so würden die es sähen darüber den Verstand verlieren und den Anblick nicht aushalten.

21. O Ebuserr! dämpfe deine Stimme bei Leichen, im Kampfe und bei der Lesung des Korans; wenn du einer Leiche folgst, so folge ihr betrachtend und demüthig, und denke, daß du ihr bald folgen wirst ins Grab.

22. O Ebuserr! wisse, in Euch sind zwei übele Eigenschaften: das Lachen ohne Ursache, und die Trägheit ohne Vergessenheit.

23. O Ebuserr! zwei kurze Beugungen (Rikaat) beim Gebete mit Betrachtung verrichtet, sind besser als wenn du eine Nacht stehend im Gebete zubringst mit abwesendem Herzen. O Ebuserr! die Wahrheit ist bitter und schwer, das Eitele hingegen ist leicht und süß, und oft zieht die Lust einer Stunde lange Traurigkeit nach sich. O Ebuserr! ein Mann hat nicht die Tiefen der Rechtswissenschaft ergründet, bis ihm alle Menschen vor Gott nicht dünken wie Maulthiere, und er nicht mit Rückblick auf seine Seele sich als den verächtlichsten derselben erblickt. O Ebuserr! Keiner hat Antheil am wahren Glauben, bis er nicht alle die, so thöricht in ihrer Religion, als Verständige erblickt in ihrer Welt.

21. O Ebuserr! rechne mit deiner Seele ehe man mit dir rechnet am Tage des Gerichts, denn deine Rechnung wird leichter seyn, und wiege deine Seele ehe sie gewogen wird, und bereite dich zur Veröffentlichung deiner Handlungen vor, ehe dieselben veröffentlichet werden am Tage, wo du vor Gott nichts verheimlichen kannst.

25. O Ebuserr! schäme dich vor Gott, ich schwöre bei Ihm, in dessen Hände meine Seele, ich ermangle nicht, wann ich das heimliche Gemach betrete, mein Kleid über meinen Kopf zu ziehen aus Schaam vor den zwei Engeln, die mit mir. O Ebuserr! (sprach der Prophet) willst du

ins Paradies eingehen? — Ja! sprach ich, so wahr mein Vater und meine Mutter deine Opfer seyn sollen! — Er sprach: so kürze deine Hoffnung und stelle dir den Tod vor Augen und schäme dich vor Gott, wie es sich ziemt. Ich sagte: o Gottesgesandter! wir schämen uns alle vor Gott; Er sagte: nicht so ist die wahre Scham. Die wahre Scham vor Gott besteht darin, daß du nicht vergessest der Gräber, des Staubes und des Unterleibs und dessen was darin (des Bauches und der Schamtheile), daß du nicht vergessest des Kopfes und dessen was daran (der Augen und Ohren). Wer die höchste Stufe der anderen Welt erreichen will, der entsage dem Schmucke dieser, und wenn du so bist, wirst du werden ein Heiliger Gottes.

26. O Ebuserr! Gott belohnt die Rechtlichkeit seines Dieners an dessen Kindern und Kindeskindern, und bewahrt ihn im Kreise seiner Familie und im Kreise seiner Nachbarn, so lange er unter ihnen.

27. O Ebuserr! dein Herr (Er werde geehrt und erhöht!) rühmt sich gegen die Engel dreier Personen, zuerst des Mannes, der in der Wüste das Gebet ausruft und dasselbe verrichtet. Da sagt dein Herr zu den Engeln: schaut auf meinen Diener, der betet, ohne daß ihn Einer sieht; da steigen siebzigtausend Engel nieder und beten hinter ihm und flehen für ihn um Gottes Verzeihung bis an den nächsten Morgen. — Der zweite Mann (dessen sich der Herr gegen die Engel rühmt) ist der, welcher aufsteht bei der Nacht und allein betet, und sich niederwirft und einschläft, während er sich niederwirft; da sagt der Allerhöchste: schaut auf meinen Diener, dessen Geist bei mir, während sein Leib niedergeworfen; der dritte Mann ist der in der Schlacht kämpft, nachdem seine Gefährten entflohen, und feststeht und todt schlägt bis er todt geschlagen wird.

28. O Ebuserr! Keiner legt seine Stirne anbetend nieder in einem Winkel aus den Winkeln der Erde, dem nicht

dieser Winkel Zeugniß gäbe am Tage der Auferstehung; und es ist keine Station, auf der sich Leute niederlassen, welche nicht denselben am folgenden Morgen Gutes wünschet oder fluchet (je nachdem sie auf derselben gebetet oder nicht). O Ebuserr! es ist kein Morgen und kein Abend, an welchem nicht die Länderstrecken (die Thalwinkel und Stationen) einander zurufen: O Nachbarin! ist nicht an dir vorübergegangen Einer, der Gottes erwähnt, oder der seine Stirne anbetend auf dich gelegt; wenn dann eine der Länderstrecken Ja sagt, so freut sie sich dessen und ist stolz auf diesen Vorzug vor den übrigen.

29. O Ebuserr! als Gott, dessen Preis erhöhet werde! die Erde und was darauf erschuf, war kein Baum, der nicht den Menschenkindern, die zu demselben kamen, Nutzen gespendet hätte, und die Erde und die Bäume hörten nicht auf ihnen Nutzen zu spenden, bis das Lasterhafte sich des großen Wortes vermessen: Gott hat einen Sohn angenommen; da schauerte die Erde auf und die Bäume wurden ihres Nutzens beraubt.

30. O Ebuserr! die Erde weint über den Rechtgläubigen, wann er gestorben durch vierzig Morgen.

31. O Ebuserr! wann ein Diener Gottes in der Wüste sich mit Wasser oder (in Ermangelung desselben) mit Sand reinigt, und das Gebet ausruft und dasselbe verrichtet, befiehlt Gott, Er werde geehrt und erhöhet! den Engeln sich hinter Ihm in Reihen anzustellen, in Reihen unabsehbar auf beiden Seiten, sie beugen sich, wann er sich beugt, und werfen sich nieder, wann er sich niederwirft, und sagen zu seinem Gebete: Amen. O Ebuserr! der zum Gebete aufsteht ohne das Esan (der Gebetausruf), mit dem verrichten das Gebet seine beiden Schutzengel.

32. O Ebuserr! der Jüngling, der Gottes willen der Welt entsagt und ihren Possen, und seine Jugend im Gehorsame Gottes zubringt, dem wird Gott den Lohn von zwei und siebzig Wahrhaftigen geben. O Ebuserr! der so

unter den Gott Vernachlässigenden Seiner erwähnt, ist wie ein Streiter unter Fliehenden.

33. O Ebuserr! ein frommer Gesellschafter ist besser als die Einsamkeit, und die Einsamkeit ist besser als das Schweigen, und das Schweigen ist besser als böses Gerede. O Ebuserr! nimm keinen Gesellschafter als einen Gläubigen, und iß dein Mahl in Gottesfurcht, iß nicht die Speise der Lasterhaften. O Ebuserr! iß die Speise desjenigen, den du liebest Gottes wegen, und iß die Speise desjenigen, der dich liebet Gottes wegen.

34. O Ebuserr! Gott (Er werde geehrt und erhöhet!) befindet sich bei der Zunge jedes Sprechenden; deßwegen fürchte er Gott und wisse was er spricht. O Ebuserr! gib auf übermüthige Rede; dir genüge die Rede, womit du deine Nothdurft erreichest. O Ebuserr! dem Manne genügt als Lüge, wenn er Alles wieder erzählt, was er hört. O Ebuserr! nichts verdient länger eingekerkert zu seyn, als die Zunge.

35. O Ebuserr! es gehört zur Majestät Gottes des Allerhöchsten zu ehren den Moslim mit grauem Barte, zu ehren die Träger des Korans, welche nach demselben handeln, und zu ehren gerechten Sultan.

36. O Ebuserr! der Diener hört nicht auf von Gott ebenso weit entfernt zu seyn, als seine Eigenschaften schlecht.

37. O Ebuserr! gutes Wort ist Almosen, jeder Schritt zum Gebete ist Almosen. O Ebuserr! wer immer dem Rufe zum Gebete folgt, und in Flor bringt die Moscheen Gottes, dessen Lohn ist das Paradies. Ich sprach: bei meinem Vater und bei meiner Mutter, o Gottesgesandter! wie sollen wir in Flor bringen die Moscheen Gottes? er sprach: dämpfe in derselben deine Stimme, und beschäftige dich darin nicht mit Eitelem, und treibe darin nicht Handel und Wandel, und spreche nicht unnütze Worte, so lange du darinnen bist, und wenn du so nicht thust, so trifft am jüng-

sten Tage der Vorwurf nur deine Seele. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste gibt dir so lange du in der Moschee sitzest für jeden Odemzug eine Stufe im Paradiese, und es beten über dich die Engel, und für jeden Odemzug, den du darin holest, sind dir zehn gute Werke zugeschrieben, und zehn deiner Sünden werden ausgelöscht. O Ebuserr! weißt du wohl, weßhalb dieser Vers des Korans vom Himmel gesendet worden (der 200. der III. Sura): O ihr, die ihr glaubt, harret geduldig aus und robothet (rabithu), und fürchtet den Herrn, damit es euch wohl ergehe! ich sagte: Nein! mein Vater und meine Mutter seyen dir geopfert! der Gottesgesandte sagte: dieser Vers ward gegeben für die, so geduldig ausharren in der Moschee von einer Gebetszeit zur andern. O Ebuserr! die vorgeschriebene Waschung und die Erfüllung aller Sünden derselben gilt für Sühnung der Sünden, und der häufige Besuch der Moscheen gilt für Roboth (im heiligen Kriege). O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) sagt: die liebsten der Diener sind mir, die sich gegenseitig lieben, rechtmäßigen Erwerbes willen, und deren Herzen den Moscheen zugewandt, und die um Verzeihung ihrer Sünden flehen am Morgen, sie sind es, derenthalben ich, wenn ich den Bewohnern der Erde eine Strafe senden will, dieselbe abwende. O Ebuserr! alles Sitzen in der Moschee ist leer und eitel, das Dreier ausgenommen, das des Koranslesers, das des Gotterwähnenden und das des um Wissenschaft Fragenden.

38. O Ebuserr! handle mit Gottesfurcht und verwende mehr Fleiß darauf, als auf Handlungen anderer Art, denn nicht gering ist die Handlung mit Gottesfurcht, und wie wenig sind der Handlungen, die Gott wohlgefällig. Gott (Er werde geehrt und erhöht!) sagt, daß er nur die Handlungen der Gottesfürchtigen annimmt. O Ebuserr! ein Mann ist nicht von den Gottesfürchtigen bis er nicht mit seiner Seele rechnet schärfer, als mit seinem Gesell-

schafter, bis er nicht weiß, woher seine Speise, woher sein Trank, woher seine Kleidung, ob auf rechtmäßigem Wege oder auf unrechtmäßigem Wege erworben. O Ebuserr! wenn Einem nichts daran liegt, wie er sein Gut erwirbt, so wird Gott dem Geehrtesten und Höchsten nichts daran liegen, von welcher Seite er ihn in die Hölle eingehen mache. O Ebuserr! wen es freuet, daß er der Geehrteste der Menschen sey, der fürchte Gott den Allerhöchsten. O Ebuserr! der Liebste von Euch ist Gott dem Allerhöchsten, der seiner am öftersten erwähnt, und der Geehrteste von Euch bei Gott dem Allerhöchsten ist der Gottesfürchtigste, und am sichersten wird gerettet von den Peinen Gottes, der ihn am stärksten fürchtet. O Ebuserr! die Gottesfürchtigen sind die, welche Gott den Allerhöchsten fürchten einer Sache willen, die sie zweifeln machen könnte. O Ebuserr! wer Gott gehorcht, der hat Gottes oft erwähnt, wie wenig er auch gebetet, gefastet und den Koran gelesen haben möge. O Ebuserr! die Wurzel der Religion ist die Eingezogenheit, und der Gipfel derselben der Gehorsam. O Ebuserr! sey eingezogen, so wirst du aus allen Menschen am meisten Gott dienen, das Beßte eurer Religion ist die Eingezogenheit. O Ebuserr! die Trefflichkeit der Wissenschaft ist besser, als die Trefflichkeit des Gottesdienstes, und wisse, daß, wenn ihr betet, bis daß ihr krumm wie ein Bogen, und wenn ihr fastet, bis daß ihr dünn wie eine Sehne, so wird es euch nichts nützen ohne Eingezogenheit. O Ebuserr! die Eingezogenen, Zurückgezogenen in der Welt sind die Heiligen Gottes fürwahr.

39. O Ebuserr! wer nicht am Tage des Gerichts mit drei Eigenschaften kömmt, ist verloren; ich sprach: ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, welche sind diese drei? Er sprach: die Eingezogenheit, welche ihn zurückhält von dem was Gott verboten, die Sanftmuth womit er abwehrt die Unwissenheit des Blöden, das gute Naturel womit er die Menschen freundlich behandelt.

40. O Ebuserr! wenn es dich freuet der Stärkste der Menschen zu seyn, so vertraue auf Gott, und wenn es dich freuet der Geehrteste der Menschen zu seyn, so fürchte Gott, und wenn es dich freuet, daß du der Wohlhabendste der Menschen seyest, so halte dich an das, was in der Hand des Allerhöchsten, fester, als an das, was in deiner Hand. O Ebuserr! wenn alle Menschen diesen Vers des Korans (aus dem 2. und 3. der LXV. Sura) zur Richtschnur ihrer Handlungen nähmen, so wird ihnen derselbe genügen: „Wer Gott fürchtet, dem wird er einen Ausgang eröffnen und Unterhalt geben, worauf er nicht rechnet, und wer auf Gott vertraut, für den sorgt er, denn Gott wird gelangen an sein Geschäft; Gott hat gesetzt jedem Dinge Bestimmung." O Ebuserr! Gott, dessen Preis erhöhet werde! spricht: bei Meiner Ehre und bei Meiner Majestät, Mein Diener wird Meine Lust nicht vorziehen seiner Lust, ohne daß ich Zufriedenheit einflöße seiner Seele und ihn beruhige über die Sorgen der anderen Welt, und ohne daß Himmel und Erde seine Nahrungssorgen verbürgen, und ohne daß ich für seine Nahrung sorge und ihm den Gewinn jedes Kaufmannes zuwende.

41. O Ebuserr! wenn der Menschen Sohn auch vor dem ihm bestimmten Unterhalte flöhe wie vor dem Tode, so wird ihn jener doch erreichen wie dieser.

42. O Ebuserr! ich werde dir einige Worte lehren, die dir nützen bei Gott dem Allerhöchsten, ich sagte: ja wohl, o Gottesgesandter! und er sprach: bewahre die Gebote Gottes, so wirst du Ihn stets vor dir finden, erkenne Gott, wenn es dir wohl geht, damit Er dich erkenne, wenn es dir schlimm geht. Wenn du um etwas bittest, so bitte Gott den Allerhöchsten, und wenn du um Hilfe flehest, so flehe zu Gott; die Feder des Looses schreibt Alles was seyn wird bis zum Tage der Auferstehung, und wenn alle Menschen sich bemühten, dir in etwas zu nützen, was dir

nicht zugeschrieben, so vermöchten sie es nicht, und wenn sie sich bemühten, dir in etwas zu schaden, was Gott nicht auf deinen Namen geschrieben, so vermöchten sie es nicht. Bist du im Stande, zu handeln gegen Gott den Allerhöchsten mit Ergebung und gewisser Einsicht, so thue es, und kannst du es nicht, so sey geduldig, denn in der geduldigen Ertragung dessen, was man verabscheuet, ist großes Gut, Hilf' ist mit Geduld, Freud' mit Leid und mit Schwerem Leichtes.

43. O Ebuserr! begnüge dich mit dem Wohlstande, den dir Gott verliehen, ich sagte: O Prophet Gottes, worin besteht das? Er sprach: in einem Bissen des Morgens und des Abends; wer mit dem zufrieden, was Gott ihm an Unterhalt beschieden, der ist der Wohlhabendste der Menschen.

44. O Ebuserr! Gott (Er werde geehrt und erhöht!) sagt: Ich nehme nicht an das Wort des Weisen, dessen Sorgen und Lust wo andershin gerichtet sind, als nach Mir, wenn aber seine Sorge und Lust gerichtet sind nach dem, was Ich liebe und was Mir wohlgefällig, so wandle ich sein Stillschweigen in Lob, und erkenne sein Ansehen, wenn er auch nicht spricht. O Ebuserr! Gott (Er sey gebenedeiet und erhöhet!) sieht nicht auf euer Aeußeres und euer Gut, sondern auf eure Herzen und Handlungen. O Ebuserr! die Gottesfurcht sitzt hier, und zeigte auf seine Brust.

45. O Ebuserr! hüte dich vor übler Nachrede, denn sie ist ärger, als Hurerei; ich sprach: wie so, o Gottesgesandter? ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter! und er sprach: der Mann, der hurt, wendet sich zu Gott und Gott wendet sich zu ihm, aber die üble Nachricht wird nicht verziehen, bis sie nicht verziehen der, den sie trifft. O Ebuserr! den Moslim zu binden, ist Laster, wider ihn zu kämpfen, ist Unglaube, sein Fleisch zu essen, ist Empörung wider Gott, sein Gut ist heilig wie sein

Blut; ich sprach: o Gottesgesandter! worin besteht die üble Nachrede? Er sprach: darin, daß du deines Bruders erwähnest in dem was zu verabscheuen; ich sprach: o Gottesgesandter! wenn dieses aber wirklich an ihm. Er sprach: wisse, wenn du dessen erwähnest was wirklich an ihm, so ist es üble Nachrede, und wenn du Uebles sagst, was nicht an ihm, so ist's Verleumdung. O Ebuserr! wer seinem Bruder übel nachredet, den wird Gott der Höchste, der Geehrteste vom Feuer nicht befreien. O Ebuserr! wer seinem Bruder Moslim, dem übel nachgeredet wird, helfen kann und ihm hilft, dem hilft Gott in dieser und in der andern Welt, und wer ihn erniedrigt, wenn er ihm helfen kann, den erniedrigt Gott in dieser und in der andern Welt.

46. O Ebuserr! ins Paradies wird nicht eingehen der Wortverdreher, ich sprach: wer ist der Wortverdreher? Er sprach: der Zwischenträger. O Ebuserr! der Zwischenträger wird nicht Ruhe finden vor den Peinen Gottes, des Geehrtesten, des Höchsten in der anderen Welt.

47. O Ebuserr! wer zwei Gesichter und zwei Zungen hat in dieser Welt, den wird in der Hölle das Feuer mit zwei Zungen lecken.

48. O Ebuserr! die Handlungen dieser Welt werden Gott vorgetragen von einem Freitage zum andern, am Montag und Donnerstag; Gott verzeiht jedem seiner rechtgläubigen Diener außer dem, der im Hader mit seinem Bruder, und Gott sagt: laßt die Handlungen dieser beiden bis sie sich versöhnen! O Ebuserr! hüte dich deinen Bruder zu fliehen, denn deine Handlung wird genehmigt, so lange du ihn fliehest. O Ebuserr! ich verbiete dir, deinen Bruder zu fliehen, und wenn es durchaus seyn muß, so fliehe ihn nicht länger als drei Tage; wer stirbt, während er seinen Bruder flieht, dem ist das Feuer der Hölle besser.

49. O Ebuserr! wer ihm verlangt, daß ihm die Männer stehend gehorchen sollen, dem ist ein Sitz bereitet in



dem ewigen Feuer. O Ebuserr! wer stirbt, während in seinem Herzen ein Sonnenstäubchen von Hochmuth, wird keinen Duft des Paradieses verspüren, bis er sich nicht vorher mit Reue zu Gott wendet. Ein Mann sagte: o Prophet Gottes, mir gefällt die Schönheit so sehr, daß ich dieselbe selbst an der Schnur meiner Geißel und an den Bändern meiner Sohlen liebe, und ich fürchte nur, daß ich darauf stolz sey. Der Prophet sprach: wie findest du dein Herz? Er sprach: ich finde es Gott erkennend und beruhigt. Der Prophet sprach: dieses ist nicht Hochmuth, der Hochmuth besteht darin, daß du Gott verlässest und dich zu andern Dingen wendest, daß du die Menschen so anblickest, als ob die Ehre keines derselben gleich deiner, und als ob das Blut keines derselben gleich deinem Blute. O Ebuserr! die Meisten, die ins Feuer eingehen, sind die Hochmüthigen. Da sprach ein Mann: kann sich Einer vom Hochmuth retten, o Gottesgesandter! und er sprach: ja, wer sich in Wolle kleidet und auf einem Esel reitet und die Ziege melkt und mit den Armen sitzet. O Ebuserr! wer seine Lebensbedürfnisse selbst einkauft auf dem Markte, ist frei von Hochmuth. O Ebuserr! wer seine Schleppe eingebildet nach sich zieht, den wird Gott nicht anblicken am Tage der Auferstehung. O Ebuserr! wer seine Schleppe aufhebt und seine Sohlen durchbohrt (um selbst die Riemen einzuziehen) und sein Gesicht im Staube reibt, ist frei von Hochmuth. O Ebuserr! wer immer zwei Hemden hat, bekleide mit einem derselben seinen Bruder. O Ebuserr! es werden von Meinem Volke Menschen geboren werden wohllebend, und werden sich nur sorgen die Farben der Speisen und Getränke und werden sich loben lassen, und dieß sind die Schlimmsten meines Volkes. O Ebuserr! wer schöne Kleider aufgibt, während er im Stande, dieselben zu bestreiten, und sich vor Gott demüthigt, dem wird er ein Ehrenkleid anziehen. O Ebuserr! wohl dem, der sich vor Gott demüthigt, ohne durch Man-

gel hierzu gezwungen zu seyn, der seine Seele erniedriget, ohne sich in niedrigem Zustande zu befinden, und der von seinem Gute spendet, welches er nicht durch Sünden erworben, und der sich erbarmet der Niedrigen und Verachteten, der sich vermischt mit den Rechtsgelehrten und Weisen. Wohl dem, der Gutes thut insgeheim und öffentlich, und der von dem Menschen abwendet das Böse. Wohl dem, der handelt nach seiner Wissenschaft und der das Ueberflüssige von seinem Gute spendet und der das Ueberflüssige von seinem Worte zurückhält. O Ebuserr! leg' graues Kleid an und kehr' altes heraus, damit der Hochmuth den Weg zu dir nicht finde.

50. O Ebuserr! zu Ende der Zeiten wird es Leute geben, die sich in Wolle kleiden werden Winters und Sommers und sich deßhalb trefflicher dünken werden, als Andere, diesen werden fluchen die Engel des Himmels und der Erde. O Ebuserr! Soll ich dir Kunde geben von den Bewohnern des Paradieses? ich sagte: ja wohl, o Gottesgesandter! Er sprach: Jeder mit schmutzigem bestaubten Kleide, den die Menschen nicht achten, der, wenn er bei Gott schwöret, der Erfüllung seines Eides gewiß.

Recensionen.

1.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnasialunterrichts in Deutschland, besonders im preußischen Staate.

Der Gymnasialunterricht nach den wissenschaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit. Von Joh. Heinrich Deinhardt, Oberlehrer der Mathematik und Physik am Gymnasium zu Wittenberg. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1837. gr. 8. XXIV. u. 304 S.

Die vorliegende Schrift verdient sowohl um ihres Gegenstandes willen, als durch die Art, wie sie denselben behandelt, in diesen Blättern beachtet zu werden; ihr Gegenstand, der Gymnasialunterricht, ist, wie für alle Berufszweige, die eine wissenschaftliche Vorbereitung voraussetzen, so besonders für die Bildung von Theologen und Kirchendienern, ja für die christliche Bildung und Gesittung unsers Vaterlandes überhaupt von anerkannter Wichtigkeit, die Behandlung dieses Gegenstandes aber ist in dem bezeichneten Werke so zeitgemäß und einsichtsvoll, daß wir ihm eine besondere Empfehlung vor andern ähnlichen Schriften nicht versagen können. Wir halten es

daher für angemessen, von diesem Werke auszugehen und auf dasselbe zurückzukommen, indem wir den Lesern gegenwärtiger Zeitschrift einige Bemerkungen über den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnasialunterrichts in Deutschland, besonders im preußischen Staate, zu weiterer Erwägung mittheilen wollen.

Die höheren Bildungsanstalten für die Jugend, die wir jetzt mit Unterdrückung anderer Namen, die sie in der Geschichte ihrer Entwickelung zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geführt haben und hier und da noch führen, Gymnasien nennen, sind von dem christlichen Klerus ausgegangen und zunächst seit Bonifacius aus der britischen und angelsächsischen Kirche in das fränkische Reich und insbesondere auch nach Deutschland verpflanzt worden. Aus dem vom Abte Sturm unter Bonifacius Leitung gegründeten Kloster Fulda ging Rhabanus, der Schöpfer des deutschen Schulwesens a), hervor und richtete Schulen ein, in welchen zum Nutzen und zur Bildung des Klerus die Reste der classischen Gelehrsamkeit bewahrt und gelehrt wurden. Dem formalen Unterrichte in Grammatik, Rhetorik und Dialektik, womit zugleich die Fertigkeit in der lateinischen Sprache, in welcher diese Wissenschaften gelehrt wurden, eingeübt ward, folgte der Unterricht in den Realien, in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Die allgemeinen Grundlagen der höheren Bildung waren also die lateinische Sprache und die Mathematik, beides aber im Dienste der Kirche, die durch fortgesetzte Lehre und ascetische Uebung in fromm gemeinten Gebräuchen und Sitten den jungen Kleriker erzog. Dieß war und blieb der herrschende Charakter der deutschen Schulen bis

a) Rhabanus Maurus, der Schöpfer des deutschen Schulwesens, geschildert von Dr. N. Bach. Gelesen in der philomathischen Gesellschaft zu Breslau den 7. Mai 1835; abgedruckt in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft, 1835. 2r Jahrg. 7s Heft. S. 636 ff.

zur Reformation. Auch die Reformation brachte keine plötzliche Umwandlung hervor; nur gewann in den evangelischen Ländern der Magistratus politicus überwiegenden Einfluß auf die Schulen, die je mehr und mehr säcularisirt, d. h. dem Einflusse des Klerus entzogen wurden. Dazu kam, daß durch Luther's kräftige Anregung das im 15. Jahrhunderte neu erweckte classische Studium in den Schulen belebt wurde; das kirchliche Latein, das bis dahin gewissermaßen eine eigene lebende Sprache bei Klerikern und Staatsmännern geblieben war, wich dem classischen Latein, dem sich nach und nach, durch das N. T. eingeführt, die griechische und endlich auch die hebräische Sprache zugesellte. Wie sich aber die Sprachstudien hoben und vervielfältigten, so nahmen die mathematischen Studien in den Schulen seit der Reformation ab, bis man endlich den Mangel fühlte und etwa seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts diesem wieder, wiewohl kärglich und kümmerlich, aufzuhelfen suchte. Ebenso wurden die kirchlichen Uebungen immer magerer und verloren nach und nach ihre das ganze Schulwesen beherrschende und durchdringende Macht. Dieses geschah theils dadurch, daß die Bildung von Klerikern oder Geistlichen nicht mehr der allein vorwaltende Zweck der Schulen war, sondern gelehrte und geschickte Leute für das Regiment und allerlei öffentlichen Dienst daselbst erzogen werden sollten, theils dadurch, daß die Theologie überall und auch in den Schulen viel zu sehr in kirchliche Polemik ausartete und so eine trockene, starre, abstoßende Gestalt gewann, bei der ihr die Herzen immer mehr entfremdet wurden. So zog viel Ruchlosigkeit in die vom Anfange an religiös neu belebten evangelischen Schulen ein, obgleich das Kirchengehn und Beten, sowie theologischer Unterricht viel Zeit in Anspruch nahm. Der gemeine Sinn der Beamten und Bürger und ihrer Söhne gewöhnte sich, das Studieren wie jeden andern Nahrungszweig anzusehen, und die Schulen wurden nur als Anstalten zur

Vorbereitung für ein Brodstudium betrachtet. Die Schulmänner aber wendeten ihr Herz von den dürren Haiden der theologischen Polemik ab, um auf den grünen Auen der classischen Schönheit sich und ihre Schüler zu weiden: so wich der kirchliche und christliche Geist aus den Schulen und die von ihm leer gelassene Stelle nahm, als Schutzwehr gegen die äußerste Gemeinheit, der Humanismus ein, ohne die Lücke ganz ausfüllen zu können. Aus den vorzüglichsten Schulen gingen Männer hervor, die sehr gut in Prosa und Versen Latein schreiben konnten, die noch bis in ein hohes Alter unter vielen Geschäften ihren Homer, ihren Horaz, ihren Cicero und Livius lasen, aber Christo und seiner Kirche ganz entfremdet waren. Man fühlte den Mangel und suchte schon im 18. Jahrhunderte wieder einzulenken, konnte aber im Ganzen wenig leisten, weil der christliche Geist nicht bloß aus den Schulen, sondern überhaupt aus den wissenschaftlich gebildeten Ständen entwichen war. Man schrieb neue Lehrbücher für die Gymnasien, um Leonhard Hutter und Aehnliche zu ersetzen. Verdienstliche Arbeiten waren die vom Tertius Reichard in Grimma 1784 herausgegebenen Initia doctrinae und Initia disciplinae Christianae in usum studiosae iuventutis, aber sie konnten den Religionsunterricht nicht beleben, weil sie die Herzen nicht wieder dafür zu gewinnen vermochten. Mit großem praktischen Talente wußte sich Niemeyer durch sein in deutscher Sprache geschriebenes Lehrbuch Eingang zu verschaffen, aber was ihn vorzüglich beliebt machte, war zugleich das, was eine gründliche Belebung und Befriedigung des christlichen Sinnes unmöglich machte. Niemeyer selbst war ganz der Richtung des in religiöser Beziehung verflachten und verarmten Zeitgeistes anheimgefallen. Hatte die Religion ihr angestammtes Recht und ihre heilige Macht in den Schulen verloren, so hatte die Muttersprache nie ein solches Recht gewonnen: nur nebenbei, als Liebhaberei einzelner Lehrer, erlangte sie hier

und da in einer außerordentlichen Lehrstunde aus Gnaden die Erlaubniß, in die Schulen einzutreten.

Während man nun in andern Ländern, auch in Sachsen, die Mängel fühlte, aber unsicher war, was und wieviel man dagegen thun sollte, hat der preußische Staat das Verdienst, mit klarem Bewußtseyn und mit fester Hand eine Reform des Gymnasialunterrichts unternommen und durchgeführt zu haben, ein Beispiel, dem andere deutsche Länder gefolgt sind. Bei dieser Reform hat das classische Alterthum sein Vorrecht behauptet, ohne es als ausschließliches Recht geltend machen zu dürfen. Die Mathematik und die Muttersprache haben festen Fuß gefaßt; französische und hebräische Sprache werden mäßig gepflegt; Geschichte, Geographie und Naturwissenschaften sollen nicht mehr völlig vernachlässigt bleiben; für die Besserung des christlichen Unterrichts und des religiösen Sinnes thut die oberste Schulbehörde, was sie thun kann, um nach und nach die eingerissene Zerrüttung zu heben. Nachdem die Kirche nicht ohne eigene Schuld entkräftet und endlich jedes selbständigen Organs auch für ihre eigenen innersten Angelegenheiten beraubt worden ist, hat der Staat das Schulwesen unter seinen Schutz und in seinen Dienst genommen und es der Willkür und Zerfallenheit entzogen, in die es ohne eine durchgreifende oberste Leitung nach allgemeinen großen Zwecken zu versinken drohte. Der praktische Geist, der die Regierungen beseelt und beseelen muß, konnte nicht daran denken, etwas völlig Neues von irgend einem idealen Standpunkte aus zu schaffen, woraus nie etwas Gediegenes werden kann. Der Staat hat sich bei seiner neuen Organisation der Gymnasien an das bereits Bestehende, an das Ueberlieferte angeschlossen und bei seinen Verbesserungen die gegenwärtigen Bedürfnisse, die Forderungen der Zeit und die vorhandenen Mittel berücksichtigt. Viele aber sind mit dem Geleisteten nicht zufrieden; vorzüglich klagen alle diejenigen, die mit einseitiger Vor-

liebe eine einzelne Richtung verfolgen und diese zur allein-herrschenden machen möchten. Die Philologen fürchten zum Theil den Ruin der Gymnasien, weil die griechische und römische Philologie ihrer Alleinherrschaft beraubt ist; Einige, die Beschränkteren, sehen es schon für ein Unglück an, wenn die Schüler künftig nicht mehr so gutes ciceronianisches Latein schreiben können, als früher. Andere erklären die Grammatik und Literatur der beiden alten Sprachen und die Nachahmung der classischen Muster für das einzige und allgenugsame formale Bildungsmittel, die formale Bildung aber für den einzigen Zweck der Gymnasien; auch eine tüchtige Gesinnung, meinen sie, erwächst nur aus dem Einleben der Jugend in den Geist der alten Griechen und Römer. Diesen Philologen stehen die Praktiker gegenüber, die von der Erziehung nichts weiter verlangen als Gewandtheit und schnellen Blick für das Gegenwärtige, besonders für Büreaugeschäfte. Diese finden viel zuviel Beschäftigung mit todten Sprachen und mit abstracten Gegenständen in den Gymnasien: dieß Alles, sagen sie, ist Pedanterei und macht Pedanten; eine gute Gewandtheit im deutschen Stile, Kenntniß neuerer Sprachen und einiger Realien, die sich praktisch anwenden lassen, darauf kommt es eigentlich an. In diesem Sinne soll ein gewesener Finanzminister vor einigen Jahren gesagt haben: die Gymnasiasten, die mit Nr. I. abgehen, mag ich nicht, sie sind nicht zu gebrauchen; die mit Nr. III. die Schule verlassen, werden in der Regel die besten Geschäftsmänner, solche, die der Staat brauchen kann. Diesen dürren Realisten und jenen philologischen Formalisten stellen sich nun aber die Idealisten entgegen, die wiederum in patriotische und religiöse zerfallen. Die patriotischen Idealisten sehen in Allem, was nicht ursprünglich deutsch ist, einen Greuel; an der deutschen Sprache und Literatur allein, wollen sie, sollte die deutsche Jugend gebildet werden, wie sich einst die griechische Jugend allein an grie-

chischer Sprache und Literatur bildete. Daraus allein könnte nach ihrer Meinung eine wahre Vaterlandsliebe und eine echt deutsche Gesinnung hervorgehen. Sie verkennen, daß die deutsche Nation, wie sie jetzt ist, viele fremde Elemente in ihren Bildungsgang aufgenommen und organisch in sich verarbeitet hat, daß wir ohne Latein, Griechisch und Hebräisch unsere eigene Vorzeit nicht verstehen und begreifen können, daß die deutsche Nation eben die Bestimmung hat, die ganze Entwickelung der europäischen Bildung in ihrem Bewußtseyn aufzunehmen, um sie fortzuführen, und daß ein gewisses Maß von Kenntniß der Alten, auf deren Schultern wir stehen, durch die Gymnasien der ganzen gebildeten Classe unseres Volkes zugeführt werden muß, wenn die Nation nicht in blinden Autoritätsglauben und zuletzt dadurch in seichte Meinungen und in völlige Barbarei versinken soll. Sie bedenken nicht, daß eine plötzliche Umkehrung des Gymnasialwesens nach ihrem Sinne, wenn auch an sich wünschenswerth, doch unmöglich wäre und daß eine solche Veränderung nur allmählich auf eine heilsame Weise herbeigeführt werden könnte. Die religiösen Idealisten endlich wollen in ihrem wohlgemeinten Eifer, daß die Bildungsmittel der Gymnasien, wie die Bildung, die sie bezwecken, durchaus nur christlich seyn sollen; allen heidnischen Sauerteig möchten sie aus den Schulen herauswerfen, um nichts, als christlichen Süßteig in den Schulhäusern zu haben. Diese verwechseln den Zweck der Bildung mit den Mitteln, die Gesinnung mit der Beschäftigung, die der studirenden Jugend zu geben ist. Sie haben wohl Recht, wenn sie klagen, daß es mit der christlichen Gesinnung auf unsern Gymnasien noch sehr im Argen liegt; sie haben Recht, wenn sie behaupten, daß die alten Classiker oft überschätzt und nicht auf die rechte Weise als Bildungsmittel der christlichen Jugend gebraucht werden. Aber sie irren sich sehr, wenn sie hoffen, daß das moderne Heidenthum dadurch über-

wunden werden könnte, daß man die classischen Schriften der alten Heiden ignorirte und aus unsern Schulen austrieb. Wie die Sachen jetzt stehen, würde dieß nur zu einer sehr seichten, oberflächlichen sogenannten christlichen Bildung führen und den Vertretern des Heidenthums die Waffen in die Hände geben, diese Christianisirung zu verspotten. Das Heidenthum, aus dessen Vorarbeiten großentheils unsere Wissenschaften, unsere Einrichtungen und unsere rechtlichen Verhältnisse hervorgegangen, kann nur geistig überwunden werden und dazu gehört nothwendig, daß man es kennt und nicht sein Gutes mit seinem Bösen ohne Sichtung bei Seite wirft [a]). Man müßte vor allen Dingen wünschen, viele Lehrer zu gewinnen, wie jetzt wenige sind, die bei einer tüchtigen Kenntniß und Achtung des Alterthums nicht in dasselbe verliebt, nicht in demselben befangen sind, sondern vom Mittelpunkte christlicher, auch philosophischer Bildung aus es richtig zu würdigen wüßten.

Zuletzt sind noch unter den Gegnern der neuen Einrichtung unserer Gymnasien die Diätetiker zu nennen, die physischen und psychischen. Die physischen Diätetiker rufen: es ist zuviel! die Jugend wird dabei geschwächt und trübsinnig: die Erfahrung aber lehrt, daß bei Jünglingen, die wirklich Gaben und Beruf zum Studiren haben, dieß nicht der Fall ist, sie müßten denn von Hause aus eine kränkliche Disposition zu den

---

a) Die wohlgemeinte Schrift „Classiker und Bibel in den niederen Gelehrtenschulen. Reden an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eyth. Basel bei Spittler 1838. kl. 8." steht noch keineswegs auf der rechten Höhe, um die Classiker gründlich zu beurtheilen. Mit solchen Anthologien, wie der Verf. macht, wäre es leicht, der Bibel einen ebenso schlechten Dienst zu thun, als er den Classikern erwiesen hat. Auch seine eigenen poetischen Productionen verrathen, wie seine Beobachtungen und Urtheile — den Dilettanten.

Gymnasien mitbringen oder auf eine unzweckmäßige Weise genährt und verpflegt werden. Die psychischen Diätetiker sagen: es ist zu vielerlei, was auf den Gymnasien getrieben wird, und sie mögen wohl Recht haben, daß das richtige Maß in der Auswahl der Lehrgegenstände noch nicht gefunden ist, es ist aber auch nicht leicht, dasselbe zu finden. Universalgeschichte, philosophische Propädeutik, auch die griechischen Tragiker könnten, so dünkt uns, ohne Schaden den Gymnasiasten erspart werden, denn dieß sind Speisen, die einem reiferen Alter gemäß sind.

Ein viel fruchtbareres Geschäft, als die Opponenten, die Gegner des gegenwärtigen Gymnasialwesens, hat Herr Deinhardt übernommen, der indirect ein Apologet desselben ist. Er hat sich mit Liebe in die gegenwärtige Organisation des preußischen Gymnasialunterrichts vertieft und denselben als ein harmonisches Ganze, als ein systematisch sich entwickelndes Gewächs zu erkennen gesucht; er hat dabei hier und da nachgeholfen und aufgezeigt, was etwa noch anders geordnet, anders als gegenwärtig behandelt werden müßte, damit die Idee des Gymnasiums, wie er sie entwirft, realisirt werde. So hat er das preußische Gymnasium idealisirt, aber nicht mit einer von Außen hinzugebrachten Idee, sondern indem er die in dem Organismus selbst liegende Idee zum Bewußtseyn bringt. Sein pädagogischer Geist und sein beobachtender Sinn hat das Richtige erkannt, und seine Schrift ist ebenso sehr eine treue Schilderung des gegenwärtigen Gymnasialunterrichts, als eine Anregung zur Fortbildung; denn die erkannte und ausgesprochene Idee des Ganzen muß nothwendig zur Kritik des Einzelnen, zur Aufdeckung der Mängel und zu weiter fortschreitender Entwickelung führen. Die Classe von Lesern, die der Verfasser vorzüglich im Auge gehabt zu haben scheint, sind die Gymnasiallehrer, wie denn auch die Schrift einem Gymnasialrector, dem Dr. Hermann Schmidt zu Friedland,

gewidmet ist. Die Terminologie ist der hegel'schen Philosophie entlehnt, der ganze Vortrag aber populär genug, um auch denen verständlich zu seyn, die mit dieser Philosophie sehr wenig und nur äußerlich bekannt sind. Die Methode ist diejenige, zu welcher Hegel's Logik die, welche sie in sich verarbeitet haben, führt, die organisch entwickelnde und aufbauende; die Anordnung des Ganzen und der einzelnen Theile ist sehr licht und einfach.

Nachdem der Verfasser die Stelle bezeichnet hat, die das Gymnasium in der Reihe der Unterrichtsanstalten einnimmt, geht er zu dem Zwecke des Gymnasiums über, dann zu den Mitteln des Unterrichts, endlich zur Methode; zuletzt faßt er den Organismus des Gymnasiums in eine kurze, gedrängte Uebersicht zusammen. Als Zweck des Gymnasiums erkennt er die Erweckung des wissenschaftlichen Sinnes durch Uebung im logischen Denken und in angemessener Darstellung des Gedachten, ja durch Einführung in das Reich der Wahrheit; denn „die Idee der Wahrheit ist die Seele aller Wissenschaft. Sie spiegelt sich ab, wie in einem eigenthümlichen Elemente, in jeder besondern Wissenschaft, ja wieder in jedem einzelnen Gliede einer besondern Wissenschaft; sie ist das Resultat des Erkenntnißprocesses, der die Dinge in der lebendigen Einheit ihrer Beziehungen faßt; sie ist das Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung, aber auch der Anfang und Fortgang derselben." So redet der Verfasser aus der Wahrheit, aber ohne den Begriff der Wahrheit selbst gründlich zu erörtern, was um so mehr zu beklagen ist, weil dadurch der wichtigste und der Gesinnung nach schönste Theil seines Werkes der überzeugenden Klarheit ermangelt, die im Uebrigen nicht vermißt wird. An die Idee der Wahrheit knüpft nämlich der Verfasser das Bekenntniß über die Stelle, die dem Evangelium im Gymnasium gebührt; seine Aussprüche sind schön und richtig, aber sie erscheinen nur als Aussprüche

einer guten Gesinnung, nicht als Resultate einer durchdringenden Erkenntniß. Die Hauptstelle, die hier zu betrachten ist, lautet (S. 39—40) so: „Was für eine Bedeutung auch in dieser Beziehung die Alten für die Gymnasien und für christliche Wissenschaft überhaupt haben, wird unten dargestellt werden. Aber die Wahrheit in ihrer unendlichen Fülle und reinen Klarheit ist nicht bei den Alten zu finden. Es sind einzelne Fingerzeige, einzelne Funken, aber nicht die volle Offenbarung, nicht die leuchtende Sonne der Wahrheit, die das Alterthum hat. Die reine, volle, unendliche Wahrheit hat sich in Jesu Christo der Welt geoffenbaret und offenbaret sich fortwährend in ihm, und in ihm muß nunmehr Jeder sich die Wahrheit aneignen, der ihrer theilhaftig werden will und nicht ohne Wahrheit, ohne Erkenntniß der Wahrheit, ohne ewige Liebe, ja ohne Gott das Leben verbringen will.“ Aber was ist Wahrheit? fragt nach solchen Aussprüchen um so begieriger der Leser, doch ohne befriedigt zu werden. Indessen redet der Verfasser im Geiste der Wahrheit, deren Geheimniß er nicht aufschließt, recht schön also fort: „Das Princip der antiken Welt ist ein endliches Princip, dessen Gestaltung, so schön und vollendet sie zu ihrer Zeit war, keinen Bestand haben konnte. Und es ist völlige Verkennung der Wahrheit, wenn die Alten ihrem Geiste, Principe und Wesen nach dem Christen als Muster hingestellt werden. Und es muß diese Bemerkung gerade an diesem Orte gemacht werden, weil man bei dem allerdings gerechten Anpreisen des Alterthums als des Stoffs des Gymnasiums oft ganz zu vergessen scheint, das bei alle dem die christliche Idee die Seele des Gymnasiums seyn und bleiben muß, wenn diese Anstalten nicht trotz aller Schönheit und Zweckmäßigkeit der alten Welt dennoch verkümmern und verfaulen sollen. Wie die Seele den ganzen Organismus des Leibes durchdringt und in allen seinen Gliedern allgegenwärtig ist, so muß der Geist des

christlichen Glaubens das ganze Gymnasium und alle seine Einrichtungen und Mittel durchdringen und beleben." Um die richtige Einsicht des Verfassers über diesen Gegenstand völlig darzulegen, müssen wir noch das Nächstfolgende hinzufügen: „Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als sollte alle Tritte und Schritte von nichts, als von Gott, die Rede seyn. Es gibt eine Art von Religiosität, die Gott immerfort im Munde führt und doch keine reine und kräftige Religiosität ist. Man hat Naturgeschichten und Geschichten, in denen von Zeit zu Zeit das Andenken an Gott wie mit einem Stoßseufzer geweckt werden soll, indem auf seine Weisheit, Allmacht und Güte, die sich in der Natur und Geschichte offenbart, aufmerksam gemacht wird. Diese Art von Religiosität ist eine äußerliche Religion, eine Wortreligion. In äußerlichen Worten und Handlungen liegt es nicht. Der Eine kann ein ganzes Buch schreiben, ohne den Namen Gottes auch nur einmal zu nennen oder anzurufen — wenigstens äußerlich nicht — und kann doch einen lautern und durch und durch wahrhaften Gottesdienst verrichten, während ein Anderer Gott nicht dienen kann, obschon er viele Worte spricht, die sich auf ihn beziehen." Sehr treffend wird dieser wahrhaft christliche Sinn (S. 43. und 44) auch auf die Schulzucht angewandt. Wir heben nur folgende Worte aus: „Der Lehrer soll eine scharfe und nachsichtslose Zucht halten, aber der Grund, aus dem sie kommt, soll die Liebe seyn, auf Gymnasien so gut, wie auf andern Schulen. Durch gesetzliche Strenge und Schärfe, die nicht aus der Liebe kommt, entsteht sklavische Furcht, Entfremdung und Mißtrauen."

In dem zweiten Haupttheile des Buchs, welcher von den Unterrichtsmitteln handelt, werden Mathematik, Grammatik, Classiker und Religion als nothwendige Bestandtheile des Gymnasialunterrichts bezeichnet, weil sie unmittelbar zur Erfüllung des Zweckes des Gymnasiums, zur Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes,

dienen und die Träger der drei Hauptmomente dieses Geistes, des logischen, des rhetorischen und des religiösen Entwickelungsprocesses, sind. Diesen substantiellen Unterrichtsmitteln treten drei accidentelle an die Seite, die Naturwissenschaft, die politische Geschichte und die Kirchengeschichte. Der Verfasser nennt die ersteren ideelle Unterrichtsmittel, „weil ihre Nothwendigkeit aus der Idee des Gymnasiums sich herleiten läßt," die andern Realien, weil durch sie die Beziehung des Gymnasiums auf die verschiedenen Sphären des Lebens vermittelt wird. Zu dieser nicht sachgemäßen Terminologie ist der Verfasser wohl nur durch den Wunsch verleitet worden, sich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zu nähern, in welchem die Realien den formalen Bildungsmitteln entgegengesetzt werden. Aber nicht nur in der Terminologie, sondern auch in der Sache selbst müssen wir vom Verfasser abweichen. Wenn man die Erweckung und Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes an sich ins Auge faßt, ohne alle Rücksicht auf die historisch gegebene Stellung unserer Zeit und unserer Gymnasialeinrichtung, so könnten recht gut Naturwissenschaften, politische und Kirchengeschichte substantielle Unterrichtsmittel der Gymnasien seyn, mit völliger Ausschließung der Classiker. Die Naturwissenschaften würden von der Naturbeschreibung ausgehen, zur Mathematik fortschreiten und in der Physik und Physiologie abschließen, wozu auch die Physiologie der Muttersprache, der systematische Unterricht in der deutschen Grammatik, gehört. Die politische Geschichte würde mit Biographien großer Männer beginnen, zur Geschichte der Staaten und Staatsverfassungen übergehen und endlich zur politischen Redekunst führen. Die Kirchengeschichte würde mit Bibelkunde anfangen, dann die Hauptmomente der Entwickelung der christlichen Kirche darbieten und endlich in der Glaubenslehre ihren Gipfel und Ausgangspunkt finden. So könnte man eine christ-

lich-deutsche Gymnasialbildung organisch entwickeln, in welcher den verschiedenen Stufen des Unterrichts immer entsprechende Uebungen zur Seite gingen; man könnte dieß vortrefflich durchführen, wenn nicht unsere wissenschaftliche Bildung durch ihre Geschichte und Entwickelung selbst für jetzt unauflöslich an ein ausländisches Alterthum geknüpft wäre. Wie es aber nun einmal steht, so hat der Verfasser Recht, die gegenwärtigen Mittel des Gymnasialunterrichts unverrückt stehen zu lassen und von ihnen nachzuweisen, wie sie Momente in sich enthalten, die dem Zwecke des Gymnasialunterrichts zu dienen geeignet sind, und er hat dieses auf eine sehr dankenswerthe Weise gethan, wobei es überflüssig wäre, über Einzelnes mit ihm rechten zu wollen. Solche Sätze freilich, wie dieser: „Das zweckmäßige Reden erlernt man b l o ß an den römischen Schriftwerken," möchten eine große Beschränkung erleiden, um auf das rechte Maß der Wahrheit zurückgeführt zu werden. Die Neigung zum Systematisiren hat auch hier den Verfasser zu weit geführt. Kunst und Wissenschaft hat er den Griechen gegeben; nun sollen die Römer auch, wie Esau neben Jakob, noch einen besondern Segen haben, so gibt er ihnen ausschließlich Rede und That und verkennt ganz, wie auch in der Redekunst, in Theorie und Praxis, die Griechen den Römern überlegen sind. Denn was will Cicero neben Demosthenes bedeuten? Nur dieß könnte man zu Cicero's Gunsten sagen, daß die Beredtsamkeit des Demosthenes für das Gymnasium zu gut ist, daß Demosthenes M ä n n e r zu Lesern verlangt.

Nachdem der Verfasser sich noch über den Religionsunterricht, über die Bedeutung der deutschen Aufsätze und der deutschen Lectüre und über das Verhältniß des Gymnasiums zur Universität ausgesprochen, geht er zum d r i t t e n Haupttheile über, der von der M e t h o d e des Gymnasialunterrichts handelt, erst im Allgemeinen, dann mit näherer Anwendung auf die einzelnen Unterrichtsgegenstände. Dieser

Theil schließt sich durchaus folgerichtig an die vorhergehenden an, zeigt sehr klar den stetigen Fortschritt des Geistes in der Entwickelung von dem ersten Erwachen des Gefühls bis zu der freien Macht des speculativen Denkens und weist in den einzelnen Unterrichtszweigen in concreto nach, wie sie behandelt werden müssen, um von dem gegebenen Anfangspunkte an bis zu dem Ziele hinzuführen, wo die Universität den Jüngling empfängt, um die Wissenschaften nun in ihrer eigenen rein wissenschaftlichen Gestalt ihm zu erschließen. Wir vermissen nur in dem wichtigen Punkte des Uebergangs von der Vorstellung zum Begriffe das nähere Eingehen in den schweren und wichtigen Proceß der destructiven Dialektik, durch den die zur Wissenschaft heranreifende Jugend hindurchgehen muß und der gerade in die Jahre der hervortretenden Pubertät, eben in die Mitte der Gymnasialzeit fällt. Wie im praktischen, so auch im theoretischen Leben der Jugend tritt in dieser Zeit der Widerspruch mit sich selbst, der Gegensatz ohne Vermittelung hervor, der Widerstreit der Gedanken, die sich gegenseitig anklagen und freisprechen, die Polemik der subjectiven unreifen Vernünftigkeit gegen das objectiv Vernünftige, das noch nicht als vernünftig begriffen wird, die Entwickelungskrankheit, die im Großen in der Theologie sich als Rationalismus entfaltet hat und die Hegel in der Phänomenologie des Geistes sehr treffend als das *unglückliche Bewußtseyn* bezeichnet. Diese Stufe der Entwickelung darf nicht ignorirt werden, man darf sie weder unterdrücken, noch überspringen; sie fordert besonders auf dem religiös-sittlichen Gebiete die sorgfältigste Berücksichtigung. Aber sie scheint der Beobachtung des Verfassers fast ganz entgangen zu seyn, und dieß ist um so mehr zu bedauern, weil die gegenwärtige Zeit im Ganzen noch großentheils in dieser Krankheit liegt und dadurch die Genesung der Jugend in dem Grade erschwert wird, daß Viele ihr ganzes Leben hindurch dieses Uebel als ein chronisches Leiden mit sich

fortschleppen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Abgesehen von diesem Mangel sagt der Verfasser in den einzelnen Abschnitten über die Methode des mathematischen, des sprachlichen und des Religionsunterrichts viel Vortreffliches, das verdient, allgemein beherzigt zu werden. Gesang und Zeichenkunst, Turnen und Tanzen ist ganz übergangen worden, vermuthlich weil der Verfasser zu einseitig den Zweck des Gymnasiums, den wissenschaftlichen Sinn zu erwecken, im Auge hat, der doch als besonderer Zweck der Gelehrtenschule den allgemeinen Zweck der Erziehung, daß ein Mensch Gottes werde vollkommen, zu allem guten Werke geschickt, nicht ausschließt, sondern in denselben als ein besonderes Glied mit eingefügt ist.

Der Abschnitt, der von der Methode handelt, schließt mit einer Abhandlung über das Classensystem oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, über die Classification der Gymnasien, das ganze Werk aber mit einer kurzen Darstellung des Gymnasialunterrichts als eines organischen Ganzen. In einem Anhange wird über Dr. Niemeyer's Ansicht vom naturgeschichtlichen Unterrichte auf Gymnasien ziemlich scharf geurtheilt und der Verfasser hat darin Recht, daß die Idee des Gymnasiums an sich den Unterricht in den Naturwissenschaften nicht ausschließt. Dagegen aber ist doch zu bemerken, daß die Herrschaft, welche die Mathematik und alten Sprachen gegenwärtig auf den Schulen in Besitz haben, der große Umfang, den die Gymnasialstudien schon ohnedem in neuerer Zeit gewonnen, die Vorliebe der Lehrer für Philologie und die allgemein verbreitete Ansicht, daß die sogenannten Realien nur accidentelle, nicht substantielle Theile des Gymnasialunterrichts sind, in der Gegenwart ein gedeihliches Studium der Naturwissenschaften in dem Maße verhindern, daß es allerdings gerathener scheinen muß, sie vor der Hand lieber bei Seite liegen zu lassen.

Blicken wir nun noch einmal auf das ganze Werk zu-

rück, so müssen wir als Verdienst und als Frucht desselben besonders dieß anerkennnen, daß die einzelnen Unterrichts- gegenstände in demselben durchaus auf den Zweck des gan- zen Gymnasialunterrichts bezogen werden, und es wäre zu wünschen, daß recht viele Lehrer daraus lernen möchten, wie sie ihre besondern Fächer zu temperiren haben. Denn seitdem das Fachlehrerwesen, das auch sein Gutes hat, in den Gymnasien eingeführt ist, geschieht es häufig, daß der Eifer der Fachlehrer, indem er in einseitigen Richtungen zu weit geht, der Universität vorgreift, zu viel von den Schülern fordert und die zweckmäßige Harmonie der Gym- nasialbildung stört, statt ihr zu dienen. Sollen wir aber an dem trefflichen Werke im Allgemeinen etwas tadeln, so ist dieß ein zu großes Wohlgefallen am Schematisiren und eine gewisse Breite, die vielleicht aus dem Mangel an reicher Amtserfahrung hervorgeht. Wir erkennen darin das Werk eines noch jungen Schulmannes, der aber durch Geist und durch Gesinnung sich auszeichnet und durch diese Leistung Hoffnung zu noch größeren Leistungen für die Zu- kunft erweckt. Der Gymnasialunterricht in Preußen, der eine solche Idealisirung, wie der Verfasser ihm untergelegt hat, zuläßt, ist übrigens gewiß so richtig normirt, als es die Be- dürfnisse und Mittel unserer Zeit eben fordern und gestat- ten, und mehr ist von demselben nicht zu verlangen, wohl aber ist zu wünschen, daß die Wirklichkeit je mehr und mehr dieser Norm entsprechen möge.

Schmieder.

2.

Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Von Gottfried Thomasius, Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg. Nürnberg 1837. 8.

Origenes hat für die Entwickelungsgeschichte der Dogmen eine so große Bedeutung, daß eine eigene gründliche Bearbeitung seines Systems auf dem gegenwärtigen Standpunkte der dogmenhistorischen Forschungen als ein Bedürfniß erschien. Herr Pfarrer Thomasius hat in der vorliegenden Schrift den Versuch gemacht, dieses Bedürfniß zu befriedigen. Er hat sich die Aufgabe gestellt, das dogmatische System des Origenes vollständig darzulegen, und nimmt auf die kritische, die exegetische und die homiletische Thätigkeit desselben nur so viel Rücksicht, als zur Lösung seiner Hauptaufgabe unentbehrlich war. Dagegen hat er sich besonders angelegen seyn lassen, den dogmatischen Standpunkt genau zu bezeichnen, auf welchem Or. sich befand, und er hat zu diesem Zwecke denjenigen Stufen der dogmatischen Entwickelung eine sorgsame Aufmerksamkeit zugewendet, welche entweder den Leistungen des Or. zum Ausgangspunkte dienten, oder ihm Anlaß gaben, durch Widerlegung und Berichtigung die wissenschaftliche Erkenntniß einzelner Dogmen weiter zu führen. Ueberzeugt von der Wichtigkeit des Einflusses der Zeitphilosophie auf das System des Or. hat er das Verhältniß dieser Philosophie zur Lehre des Or. ins Auge gefaßt und durch Auszüge aus den Schriften ihrer Repräsentanten, die er mit besonderer Rücksicht auf seinen Zweck machte, die Eigenthümlichkeit dieses Verhältnisses deutlicher zu machen gesucht. Eine sichere Grundlage für seine Untersuchungen konnte er nur dadurch gewinnen, daß er über die Art des Gebrauchs der vorliegenden Schriften des Or. vollkommen mit sich einig wurde, und er mußte deßhalb die

Zuverlässigkeit der einzelnen Schriften und insbesondere das Verhältniß erörtern, in welchem die Bücher de principiis zu einer Darstellung der Lehre des Or. stehen.

So ergab sich ihm die Eintheilung seiner Schrift. Alles dasjenige, was den Standpunkt des Or. bezeichnet, mußte der Darstellung des Systems selbst vorausgehen. Deßhalb schildert der erste von den drei Theilen, in welche die Schrift zerfällt, diesen Standpunkt des Or., erklärt sich zu diesem Behufe über den Begriff der Dogmenbildung und beschreibt im Allgemeinen den Gang, welchen dieselbe von den apostolischen Vätern bis auf Or. genommen hat. In der Reihe dieser Entwickelung ist Clemens in Bezug auf Or. der bedeutendste Schriftsteller. Diesen also behandelt der Verf. ausführlicher und geht von ihm auf Or. über, den er erst im Allgemeinen und dann insbesondere nach seiner dogmatischen Eigenthümlichkeit schildert. Hierdurch bereitet er einen der wichtigsten Punkte seiner Schrift, die Nachweisung des Princips, vor, welches dem Systeme des Or. zu Grunde liegt. Da in der Darstellung dieses Systemes von den einzelnen Dogmen die Rede ist und in Bezug auf diese gefragt werden muß, auf welcher Entwickelungsstufe Or. sie fand, so war unerläßlich, kurz den Standpunkt anzugeben, auf welchem diese einzelnen Dogmen zur Zeit des Or. standen, wodurch sich dann ergeben mußte, welche Dogmen ihm eine weitere Entwickelung verdanken. Die Sicherheit der Darstellung hängt von der Zuverlässigkeit der Quellen ab, aus welchen der Stoff dieser Darstellung genommen ist. Der Verf. gibt also an, wie er die vorhandenen Schriften des Or. gebraucht und welche Ansicht insbesondere er von dem dogmatischen Hauptwerke desselben habe.

Durch diese inhaltsreichen Prolegomenen hat er sich den Weg zum Kerne seines Buches, zu der Darstellung des Systems selbst, gebahnt, die er nach folgender Eintheilung gibt. I. Von der Gottheit. 1) Gott der Vater,

sein Wesen und seine Offenbarung. 2) Der Sohn, Wesen und Wirksamkeit des Sohnes. 3) Der heilige Geist. II. Von der Welt. 1) Die ursprüngliche Welt. 2) Die Sinnenwelt. 3) Die Weltordnung (Ursprung, Wesen und Zulassung des Bösen). 4) Die Engel und Dämonen. 5) Der Mensch. III. Von der Erlösung. 1) Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. 2) Die Erlösungsthätigkeit Christi. 3) Die Heilsordnung. 4) Das Ende. (5) Von den Sacramenten.

Der dritte Theil enthält Anmerkungen, welche einzelne Punkte der Abhandlung näher erläutern oder ihre Darstellung rechtfertigen.

Hierauf folgen zwei Beilagen über die Begründung der allegorischen Schriftauslegung nach Origenes und über den Neoplatonismus in seinem Verhältnisse zu Origenes, welche die bezüglichen Andeutungen in den Prolegomenen ausführen.

Die Dogmen der Kirche sind nicht Producte des menschlichen Geistes, sondern der durchaus und vollkommen wahre Gehalt der christlichen Offenbarung erhält seine Entwickelung dadurch, daß die menschliche Erkenntniß sich seiner, in regelmäßigen Stufen fortschreitend, bemächtigt. So entstehen Dogmen. Es verändert sich nicht der Gehalt, sondern das Verhältniß des menschlichen Geistes zu demselben. Die Dogmengeschichte ist also kein Aggregat von Meinungen und Ansichten, sondern die Darstellung der folgerechten Entwickelung der Gesammtheit der Dogmen. Sie hat zur Aufgabe, die fortschreitende Anwendung der Wissenschaft auf den Gehalt der Offenbarung in den einzelnen Punkten nachzuweisen.

Diese neuerlich in einem großen Kreise anerkannten und in unserer und der katholischen Kirche mehrfach ausgesprochenen Sätze leiten den Verf. bei dem Theile der Dogmengeschichte, den er in der vorliegenden Schrift behandelt.

Der einzelne Fortschritt kann nur in Bezug auf ein Ziel beurtheilt werden. Das Ziel der Dogmengeschichte ist die vollkommene Entwickelung des Gehaltes der Offenbarung, welche der Verf. als symbolisch-lutherischer Theologe in dem lutherischen Lehrbegriffe findet.

> „Der Maßstab," sagt er, „den ich dabei (bei der Beurtheilung der dogmatischen Leistungen des Origenes) anlegte, ist kein subjectiver und zufälliger, sondern es ist die Lehre meiner Kirche, der ich am Worte diene, es ist der Glaube, welchen der Gemeinde zu verkündigen ich durch Gottes Gnade berufen bin, und welchen ich nicht allein mit dem Munde bekenne, sondern mit voller freudiger Zustimmung meines Herzens theile; denn ich weiß, daß in ihm die Wahrheit und das Leben ist."

An diesen Maßstab legt er die sämmtlichen Leistungen für die Entwickelung der Dogmen und fragt daher auch in Beziehung auf Origenes, was dieser Dogmatiker dazu beigetragen habe, die Erkenntniß in diesem Sinne zu vermehren, und welchen Standpunkt er in dieser Linie der dogmatischen Entwickelung einnehme.

Die genaueste Erforschung des origenianischen Systems war zur Beantwortung dieser Frage unerläßlich; der Verf. hat dieser mit Fleiß und Einsicht aufs gewissenhafteste nachgestrebt. Es war ihm vor Allem darum zu thun, sich eine vollständige Einsicht in das Ganze des Systems zu verschaffen, um aus ihr die Dunkelheiten im Einzelnen aufzuhellen und über bisher streitige Punkte zu entscheiden. Er hat sich von der Consequenz des Systems überzeugt und behauptet, daß Origenes in allen seinen Schriften in der Hauptsache dasselbe gelehrt habe. Dem Beweise dieses Satzes konnte er sich um so weniger entziehen, als bis auf die neueste Zeit die Meinung fast allgemein verbreitet war, daß gerade das dogmatische Hauptwerk des Origenes, die Bücher de principiis, für eine Dar-

stellung seines Systems unbrauchbar sey. Wenn sich nachweisen ließ, daß alle Sätze, welche in diesen Büchern vorkommen, sich auch in anerkannt echten griechischen Werken des Origenes finden, so war für die Behauptung der Consequenz des Origenes schon viel gewonnen, und der Verf. war gerechtfertigt, wenn er die Bücher de principiis als eine eben so zuverlässige Quelle der Lehre des Origenes gebrauchte, als seine griechisch erhaltenen unbezweifelt echten Werke. Der Verf. hat dieß gethan; er hat die Uebereinstimmung der Lehre in den Büchern de principiis mit der Lehre in den griechischen Werken theils durch Citationen, theils durch wörtliche Anführungen der Parallelstellen fast vollständig nachgewiesen, und diese Nachweisung ist ein vorzügliches Verdienst seiner Schrift.

Es fragte sich zunächst, welches philosophische System auf die Darstellung des Origenes Einfluß gehabt habe. Man ist allgemein darüber einverstanden, der neuplatonischen Philosophie diesen Einfluß zuzuschreiben; nur über die Bedeutung, in welcher man die neuplatonische Philosophie zu nehmen habe, welche Origenes anwandte, hat man sich nicht geeinigt. Klar war nur so viel, daß bei Origenes nicht von vollständiger Anwendung eines philosophischen Systems die Rede seyn könne und daß man durch Vergleichung seiner Sätze mit demjenigen, was uns von neuplatonischer Philosophie vor und zu seiner Zeit erhalten ist, ermitteln müsse, in wie weit er sich die Grundsätze dieser Philosophie angeeignet und welche Anwendung er davon für sein dogmatisches System gemacht habe. Hier boten sich nun Philo und Plotinus dar; und der Verf. gibt, um das Verhältniß des Or. zum Neuplatonismus klar zu machen, einen Abriß des philonischen und des plotinischen Systems. Er bemerkt ausdrücklich, daß er damit keineswegs beabsichtige, eine Darstellung dieser beiden Systeme zu geben, sondern daß er nur diejenigen Stellen hervorheben wolle, welchen Or. einen Einfluß auf seine Auffas-

sung der christlichen Lehre gestattete. Es sey dieß, fügt er sehr richtig hinzu, weniger der allgemeine Grundcharakter jener Philosophie, als einzelne Momente derselben, und die Verweisung auf die treffenden Stellen des origenianischen Systems werde hinreichen, um diesen Einfluß nachzuweisen. So gelangt er denn zu dem Resultate, daß Or. mit Philo lehrte, daß Gott als das reine Seyn, als die Einheit über alles Gute, Leben rc. weit erhaben, für die Menschen unbegreiflich sey und nur als Seyender bezeichnet werden könne, daß er aber in der Ansicht von der Materie und vom Bösen dadurch von Philo abwich, daß er das Böse nicht als das Nichtseyende setzte, sondern behauptete, wenn man das Böse als Gegensatz des Seyns bezeichne, so spreche man damit nur den Gegensatz gegen das reale Seyn aus, das mit dem Guten identisch ist, den Mangel des göttlichen Lebens. Auch hinsichtlich des Logos stimmten Or. und Philo insofern, als beide den Logos für den Mittelpunkt der göttlichen Gedanken erklärten, für das göttliche Denken, das mit seinem Gedachten eins ist. Als *λόγος ἐνδιάθετος* setze Philo den Logos als Schöpfer des *κόσμος νοητὸς* und als *κόσμος νοητὸς* selbst, als das Allgemeine und als Uroffenbarung des Absoluten sey er der erstgeborne Sohn Gottes, da die erscheinende Welt der jüngere Sohn sey. Dieser Logos sey Haupt der himmlischen Kräfte, als Gesammtoffenbarung Bild, Schatten Gottes, Vorbild des Menschen, Idealmensch, *ἄνθρωπος θεοῦ*. Als *λόγος προφορικὸς* aber sey der Logos das Organ aller Wirksamkeit Gottes, der Erhalter und Ordner der Welt und die Gesammtintelligenz zwischen dem ungezeugten Gott und dem gezeugten Menschen in der Mitte stehend, der zweite Gott, *θεὸς*, da der erste Gott *ο θεὸς*, *ἀρχὴ*, da der erste Gott *προαρχὴ* sey. Auch hierin stimme Or. mit Philo, aber er hebe die Persönlichkeit des Logos entschieden hervor. Diese Persönlichkeit findet der Verf. bei Philo nicht, so wie auch keine Aehnlichkeit mit der christlichen Tri=

nität, welche Bull, Cudworth u. A. angenommen hatten. Die ursprüngliche Geisterwelt ist nach Philo zuerst geschaffen und die Menschenseelen in ihr, und er unterscheidet bei der Schöpfung das ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ und δι' ὅ. Gegen die Idee Philo's, daß die Erschaffung eigentlich nur eine Weltbildung sey, protestire Th.; zu sagen, Gott habe der vorliegenden Hyle die Urformen eingebildet, sey ein Irrthum. Die Menschen sind in die Materie gesunkene Seelen, lehrt Philo, deren Fall von der Hinneigung zum Materiellen komme, durch Individualisirung erfolge und Verschlechterung zur Folge habe. Die Gemeinschaft mit dem Leibe bringe dem wahren Menschen, der Seele, den Tod. Th. habe dieselbe Ansicht, mit dem einzigen Unterschiede, daß er die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht als einen Act ihres Willens ansehe, und nicht die Materie als solche, sondern die Entfremdung von Gott als Quelle des Schlechten betrachte. Ueber die Theile des Menschen (Leib, obere Seele, niedere Seele), sowie über das Ziel des Menschen (Rückkehr zur Einheit mit Gott, unmittelbare Anschauung Gottes) habe Th. ganz die Ideen des Philo. Da hieraus die Ethik Philo's hervorgehe, so habe Th. auch in dieser große Aehnlichkeit mit ihm, doch komme Philo in Bezug auf Freiheit und Gnade der Wahrheit näher, weil er das Böse in uns, in Gott nur das Gute setze.

Der Verf. fügt zum Schlusse hinzu: wenn man sage, daß Philo großen Einfluß auf Th. gehabt habe, so meine man damit nicht, daß alles Aehnliche in beiden Systemen von Th. unmittelbar aus Philo entlehnt sey. Da beide dieselbe Quelle, das A. T., hatten, so mußten sie in vielen Punkten ohnedem zusammentreffen; manche Punkte lagen in der allgemeinen Vorstellungsweise jener Zeit, aber an manchen wesentlichen Seiten sey doch die Verwandtschaft so auffallend, daß sich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen lasse, was (wie wir hinzusetzen) um so sicherer

angenommen werden darf, da Or. in Matth. XV, 3. den Philo als einen von Verständigen hoch geachteten Ausleger des Moses nennt, und c. Cels. IV, 51. nicht nur die *φράσις* in seinen Schriften, sondern auch die *νοήματα* und *δόγματα* und die *χρῆσις τῶν γραφῶν* aufs Höchste preiset.

So bemerkt der Verf. auch in Beziehung auf Plotin ganz richtig, daß zwischen diesem und Or. der Berührungspunkte wenigere seyn konnten, da Plotin sich ganz außerhalb des Christenthums gehalten habe. Doch fehlten sie auch nicht und zeigten sich namentlich in den Lehren vom obersten Principe, vom *νοῦς*, und dessen Verhältnisse einerseits zu Gott, andererseits zu den einzelnen Vernunftwesen, ferner in den Lehren von der Welt und den Menschen, in welchen allen sich eine bedeutende Aehnlichkeit zeige. Nur sey dieß alles bei Or. durch christliche Ideen modificirt und mit christlichen Wahrheiten vermischt und ins Innere des plotinischen Systems sey Or. nicht eingedrungen. In den Ideen des Plotin über das *ἓν* und *ἀγαθὸν* findet der Verf. unverkennbare Aehnlichkeit mit der Gotteslehre des Or., bemerkt aber, daß so abstract auch der Begriff Gottes bei Or. sey, er doch noch unendlich besser und concreter sey, als der plotinische, der das Abstracteste sey, was gedacht werden könne; denn dort habe Gott doch noch Wesen und Selbstbewußtseyn, hier aber entbehre er alles Inhaltes und sey dem Nichtseyn völlig gleich gesetzt. In dieser letzten Bemerkung können wir mit dem Verf. nicht ganz übereinstimmen. Es ist sehr gewöhnlich geworden, von dem *ὂν* der Neuplatoniker als einem durchaus abstracten und leeren Begriffe, ohne alle Realität und ohne allen Inhalt, zu reden. Was Plotin darüber äußert, rechtfertigt diese Beschuldigung keineswegs. Gott ist nichts von Allem, was ist, er ist über alles Seyende erhaben, das absolut Eine. Wenn Plotin nur dieses gesagt hätte, so hätte die Beschuldigung der Abstractheit und Leerheit einen Grund, aber er setzt hinzu, dieses absolut Eine ist zugleich das

bemerkt der Verf., habe mit der christlichen wenig mehr als den Namen gemein, fügt aber hinzu, daß sich ein allgemeiner Einfluß auf die christliche Trinitätslehre nicht verkennen lasse, und findet eben in dieser Anschließung den Grund der mangelhaften Auffassung der Trinität durch die Alexandriner, besonders durch Or. Sie mußten, sagt er, zur Emanation und Subordination gelangen, weil sie den Grundgedanken des neuplatonischen Systems, die Vorstellung einer in fortschreitender Bewegung sich gleichsam ausbreitenden Gottheit, einer successiven Selbstbestimmung und Entfaltung des Göttlichen festhielten. Das Verhältniß der intelligiblen Welt zu den Menschen wird von Plotin wie von Or. beschrieben, und dieser theilt auch Plotin's Ansicht von den Sternen, steht aber in vollkommnem Widerspruche mit der pantheistischen Ansicht Plotin's, nach welcher die Seele die vom *νοῦς* empfangenen Typen weiter ausbildet und ein Bild ihrer selbst, ein schwächeres Nachbild der im *νοῦς* geschauten *εἴδη* erzeugt. Aus diesem Nachbilde (*αἴσθησις*, niedre empfindende Seele) geht nach Plotin die erzeugende Naturkraft (das physische Leben) und dann immer niedrigere Gestaltungen bis zur Materie herunter, hervor. Or. nimmt eine Schöpfung aus Nichts an, und kann also die Materie, obgleich er sie mit plotinischen Ausdrücken bezeichnet, nicht als nothwendige Entwickelung betrachten. Dagegen lehrt er wie Plotin, daß der Mensch durch den Fall der Seele aus der intelligiblen Welt entstehe und in den Körper eingehe, und daß die Ursache dieses Falles in ihrem Bestreben, für sich zu seyn, liege. Der Abfall ist ein Act der Freiheit, die Verbindung mit dem Leibe eine göttliche Strafe. Wenn der Verfasser bemerkt, daß die eigentliche Ansicht Plotin's die gewesen sey, daß die Seelen unfreiwillig ihren früheren Zustand verlassen und zur bestimmten Zeit jede in ihren Leib eintreten, weil in Plotin's System kein Raum für die Freiheit sey, so bedarf diese letzte Behauptung des Beweises. Die tief-

sinnigen Untersuchungen, welche Plotin im achten Buche der sechsten Enneade über die Freiheit angestellt hat, scheinen gegen die Ansicht des Verf. zu sprechen. Vollkommen richtig aber bemerkt der Verf., daß die Lehre des Or. von der Rückkehr der Menschen durch den Logos zu Gott die entsprechenden plotinischen Gedanken, jedoch sehr modificirt und durch das Christenthum geläutert, ausdrücke.

So hat der Verf. das Verhältniß des Or. zum Neuplatonismus genügend nachgewiesen. Man sieht, Or. nahm von diesem philosophischen Gemeingute seiner Zeit auf, was seinem Zwecke diente, und er konnte viel aufnehmen, weil die Neuplatoniker nicht nur viele von den Fragen behandelten, welche die christliche Lehre beantwortet, sondern auch in einzelnen ähnlichen Ausdrücken viele Anhaltspunkte boten. Diese benutzte Or. nach seiner Convenienz, wie Philo früher gethan hatte, beide in der Ueberzeugung, jener der jüdischen, dieser der christlichen Glaubenslehre dadurch einen Dienst zu thun. Einzelne tiefere Untersuchungen der Platoniker, z. B. die über die Freiheit, ließ Or. liegen; die christliche Wissenschaft nahm sie später auf und schloß an sie eine weitere Entwickelung.

Mit der Frage über das Verhältniß des Or. zur Zeitphilosophie hängt die Frage über den Hauptgedanken seines Systems genau zusammen. Als diesen Hauptgedanken bezeichnet der Verf. die Idee von Gott, dem absolut Seyenden, der als solcher der Eine, Gute und Gerechte ist. Er tadelt Münscher, der als den Hauptgedanken des Or. den doppelten Satz angegeben hatte, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkommene Freiheit des Willens besitzen; ebenso Gieseler, der zu diesen beiden Sätzen noch den hinzugefügt hatte, daß die Zustände aller sittlich freien Wesen reine Ergebnisse ihrer Handlungen seyen, und er findet auch die Angabe Mosheim's nicht ganz richtig, der als diesen Hauptgedanken den Satz bezeichnet hatte, omnia ex divina

mus und gegen Marcion bestimmt war, aus der Kirchenlehre an, läßt aber in der Polemik gegen Marcion die Gerechtigkeit Gottes in seiner Güte untergehen. Da die Kirchenlehre über das Wesen Gottes nichts enthielt, so war hier ein Raum zu weitern Forschungen gegeben. Or. stellte die Geistigkeit Gottes fest, doch läßt sich bei dieser Feststellung der schädliche Einfluß der neuplatonischen Philosophie bemerken, welche den abstracten Begriff des ὄν, nicht den eines lebendigen, geistigen Gottes gab. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen und diese gegenwärtige Welt hat einen bestimmten Zeitanfang. So nahm Or. mit der Kirchenlehre an. Aber hier trat sein Hauptgedanke sehr einflußreich ein. Wie er sich Gott dachte, mußte er eine ewige Schöpfung annehmen, und um diese Annahme durchzuführen, war unerläßlich, eine ununterbrochene Reihe von Welten vor und ebenso nach der gegenwärtigen Welt anzunehmen. Die Welt ist aus Nichts geschaffen, lehrte die Kirche, und die griechischen Väter vor Origenes erklärten das so, daß sie die Materie erst durch Gott schaffen, und dann gestalten ließen. Or. aber setzte als Anfang eine Welt von vernünftigen Geistern und ließ die materielle Welt der Sünde wegen nach Materie und Form zugleich entstehen. Die Welterhaltung ist fortgesetzte Schöpfung und zugleich Regierung. Die Regierung der Welt ruht auf dem Gedanken einer Heilsordnung. Dabei war Vorherwissen und Vorsehung Gottes mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen. Diese menschliche Freiheit erhob Or. auf Kosten der göttlichen Gnade, ohne daß man ihn deßhalb des Pelagianismus beschuldigen dürfte, da die Principien seiner Dogmatik diesem ganz entgegengesetzt sind. Doch weicht seine Theodicee von der christlichen Wahrheit vielfach ab.

Zunächst kommt die Frage zur Betrachtung, wie Or. sich gegen die beiden Ansichten von dem Verhältnisse des Logos zum Vater, gegen die monarchianische und gegen

diejenige stellte, welche den Sohn zum Geschöpfe machte. Er vermied beide Gegensätze, behauptet der Verf., hob aber, da ihn der monarchianische näher berührte, die persönliche Selbständigkeit des Logos stärker hervor und begründete dadurch einen wirklichen Fortschritt dieses Dogma. Er scheine oft die Wesenseinheit des Sohnes zu leugnen, wolle das aber nicht, und es läge auch nicht im Zusammenhange seines Systems, vielmehr hätten er und Clemens zur Ueberwindung des Subordinatianismus mitgewirkt. Man müsse also diejenigen Stellen bei Or., in welchen die Beziehung auf die monarchianischen Gegner vorherrscht, nicht zu sehr urgiren, sondern durch solche berichtigen und ergänzen, in denen er sich unbefangener ausdrückt, weil man sonst seine ganze Auffassungsweise verkenne, wie das häufig geschehen sey.

Diese letzte Bemerkung ist auch gegen Neander gerichtet. Neander nämlich war, gleichfalls aus dem Zusammenhange des origenianischen Systemes heraus, auf ein verschiedenes Resultat gekommen. Der Verf. stimmt mit ihm in den Vordersätzen. Ein Urquell alles Daseyns, im absoluten Sinne Gott zu nennen, Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine ihm verwandte überirdische Geisterwelt. Das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus dem αὐτόθεος der Logos, die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, deren Theilabstrahlungen sich von ihm aus durch die ganze Geisterwelt verbreiten. Dieser Logos gedacht als die dem einen göttlichen Urwesen entsprechende Urvernunft, als die Wahrheit an sich, als der absolut objective Logos, der sich den verschiedenen Bedürfnissen der vernünftigen Wesen gemäß in mannichfachen Formen darstellt, aber nicht so, daß verschiedene Erlöser anzunehmen wären, wie bei den Gnostikern, oder daß diese Darstellung in mannichfachen Formen bloße Verhältnisse und Begriffe in Gott bezeichnete, wie die Monarchianer meinten, oder daß man wie frühere Väter einen

λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς unterschied, sondern es sey anzunehmen eine Zeugung des Logos in zeitloser Gegenwart. Wie die Platoniker mit dem ὂν zugleich dessen Offenbarung im νοῦς setzten, so sey bei Or. mit der Herrlichkeit Gottes zugleich ihr Abglanz im Sohne gesetzt, und damit der Begriff einer ewigen Zeugung gegeben. Indem Or. diese festgehalten habe, habe er den Ausdruck von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes verworfen.

Bis hieher, wie gesagt, stimmt die Ansicht Neander's fast ganz mit der des Verfassers. Von nun an gehen sie auseinander. Neander nämlich nimmt an, Or. habe in Folge der bis jetzt vorgetragenen Sätze gegen die Monarchianer die persönliche Selbständigkeit des Logos behauptet. In diesem Streite gegen die Monarchianer habe er nun zuweilen die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjectseinheit unterschieden, so daß es ihm nur darum zu thun gewesen sey, die persönliche Einheit zu bekämpfen, und diese Bekämpfung sey ihm auch ohne Zweifel das Wichtigste gewesen (d. h. die Bekämpfung des Satzes, daß Vater und Sohn keine verschiedene Personen oder Subjecte, sondern nur eine Person, nur ein Subject seyen), und er habe wohl wissen müssen, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten (d. h. daß der Vater eine Person und der Sohn eine Person sey), doch die Wesenseinheit zugleich festgehalten hätten. Nach dem innern Zusammenhange des origenianischen Systems sey aber beides (die persönliche Einheit und die Wesenseinheit) zusammengefallen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus geredet habe, habe er zugleich die ἑτερότης τῆς οὐσίας und die ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως oder τοῦ ὑποκειμένου behauptet, und daraus sey seine Behauptung gefolgt, daß man nur zum Vater und nicht zum Sohne beten müsse, obwohl Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben sey, und die Bemerkung, daß die Gnostiker in gewissem Sinne mit Recht behaupteten,

daß erst durch Christus der Vater geoffenbart worden und vorher bloß Herr und Schöpfer bekannt gewesen sey. Dieß habe den Or. veranlaßt, gegen eine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes und gegen die Homousie beider zu sprechen.

Wie faßt nun der Verf. diesen Gegenstand? Er behauptet, die Ansicht Neander's (den er jedoch nicht nennt), daß nach dem inneren Zusammenhange des origenianischen Systems Einheit des Wesens und Einheit der Person zusammengefallen sey, und daß er vom Standpunkte seines Systems aus nicht nur die Verschiedenheit der Person, sondern auch die Verschiedenheit des Wesens habe annehmen müssen und wirklich angenommen habe, diese Ansicht sey unrichtig. Or. scheine nur die Wesenseinheit des Sohnes zu leugnen, und da Neander für seine Ansicht sehr klare Stellen beibringt, deren Inhalt nicht zu beseitigen ist, so mußte der Verf. den bereits erwähnten Grundsatz in dieser Beziehung aufstellen und geltend machen, er mußte behaupten, Or. habe in den von Neander angeführten Stellen mehr gesagt, als er sagen wollte, oder sey über seine Ansicht selbst hinausgegangen, um die der Gegner desto schärfer zu bekämpfen. Prüfen wir die von beiden Seiten angeführten Stellen, um ein sicheres Urtheil zu erhalten. Neander führt zuerst in Ioh. XX, 16. für sich an. Diese Stelle enthält folgende Sätze: 1) Der Logos war in Gott und ging von Gott aus. Gott war, so lange der Logos in ihm war, gleichsam der Ort des Logos. Nach seinem Ausgehen von Gott war der Logos in einer andern *κατάστασις*, als da er noch in Gott war; aber der Sohn ist, obgleich ausgegangen, doch im Vater, und der Vater in ihm. Dieß enthalte einen scheinbaren Widerspruch, weil das Ausgegangenseyn und das in Gott Seyn zugleich gesetzt werde. 2) Um diesen Widerspruch zu beseitigen, hätten Einige angenommen, der Sohn sey aus der Wesenheit des Vaters gezeugt, wobei nach Analogie der körper-

lichen Zeugung anzunehmen seyn würde, daß Gott um den Theil der Wesenheit, welchen er dem Sohne mittheilt, weniger geworden sey. Dieses sey aber eine rohe, körperliche Ansicht und verrathe eine gänzliche Unfähigkeit, sowohl die Idee einer unkörperlichen und unsichtbaren Natur zu fassen, als zu begreifen, daß nur die unkörperliche Natur Wesenheit sey; es sey eine grobe Verwechselung der körperlichen Ortsveränderung mit dem Uebergehen aus einer *κατάστασις* in die andere. Erläuternd setzt Origenes ib. XX, 17. dazu, dieser Satz erhalte größere Klarheit, wenn man das Ausgehen anderer Mächte vom Vater vergleiche, und zwar solcher, die nicht vom Vater gesandt seyen, und so müsse man auch dem Begriffe des *τόπος* eine genaue Untersuchung widmen. Das Letztere findet er besonders wichtig in Beziehung auf Jesu Seele, was uns hier nicht weiter angeht. Zunächst betrachten wir in Ioh. II, 2—3. und geben auch hier die in dieser Stelle enthaltenen Sätze: 1) ὁ *θεός* ist der *ἀγέννητος αἴτιος τῶν ὅλων*; dagegen *θεὸς* ist der Logos; 2) ὁ *λόγος* ist die Quelle desjenigen Logos, der in den *λογικοῖς* ist; *λόγος* ist dieser Logos in den *λογικοῖς*; 3) die Furcht vor Zweigötterei hat bei frommen Christen zwei Irrthümer veranlaßt: a) die *ἰδιότης* des Sohnes ist dieselbe, wie die des Vaters, und nur dem Namen nach ist der Sohn Gott; b) der Sohn hat keine Gottheit; seine Eigenthümlichkeit und seine Wesenheit *κατὰ περιγραφὴν* ist eine vom Vater verschiedene. 4) Beide Irrthümer lösen sich so: ὁ *θεὸς* ist bloß der *αὐτόθεος*, außer diesem ist Alles durch Theilnahme an seiner Gottheit Gegöttlichte nur *θεός*, auch der Erstgeborne aller Creatur. Dieser aber ist herrlicher, als die andern Götter außer ihm, weil er der Erste (zuerst) bei Gott war und dessen Gottheit auf sich zog. Die Götter sind nach dem wahren Gotte geformt, sind Bilder eines Urbildes. Dieser Bilder Urbild ist der Logos bei Gott, der im Anfange bei Gott war und immer bei Gott blieb. Daß er aber das

Urbild und der Erste ist, kommt bloß daher, daß er bei Gott ist und in der unablässigen Anschauung der väterlichen Tiefe beharrt. 5) Hiernach könnte scheinen, daß der θεὸς λόγος den θεοῖς gleichgestellt würde, dieß ist aber nicht der Fall; denn der θεὸς λόγος vermittelt die Gottheit für die θεοί; der Logos in den λογικοῖς verhält sich zu dem θεὸς λόγος, wie dieser zu dem αὐτόθεος. Dieser αὐτόθεος ist für die θεοὶ Quelle der θεότης, der Sohn für die λογικοὶ Quelle des Logos. Um in dem zu seyn, was des Logos ist, muß man entweder den Logos fassen, der im Anfange bei Gott war, oder dem fleischgewordenen Logos anhängen, oder an Einem Theil nehmen, der an diesem Logos Theil genommen hat. — Wir gehen zu in Ioh. II, 6. fort. Hier ist zu bemerken der Unterschied von ὑπὸ und διὰ in Bezug auf den Logos und den Gott. Das Andere bezieht sich auf das Verhältniß des Sohnes zum Geiste. — Sehr bedeutend ist in Ioh. II, 18, wo der Satz widerlegt wird, daß, weil der Vater Licht heiße und der Sohn Licht heiße, der Sohn an Wesenheit nicht vom Vater verschieden sey. Die Widerlegung wird durch die Unterscheidung des Lichtes, in dem keine Finsterniß ist (des Vaters), und des Lichtes, das in die Finsterniß scheinet (des Sohnes), und durch die Bemerkung geführt, daß der Vater der Wahrheit, der Weisheit und des Lichtes höher seyn müsse, als Wahrheit, Weisheit und Licht. — Nun noch de orat. 15. Der Sohn ist seiner Wesenheit und Substanz nach ein Anderer, als der Vater. — In dieser Stelle ist offenbar keine polemische Rücksicht, sondern es ist ein für sich bestehender, als erwiesen vorausgesetzter Satz ausgesprochen.

Diese bis jetzt besprochenen Stellen, behauptet der Verf., haben fast alle eine polemische Beziehung auf die Gegner der Persönlichkeit des Logos, und müssen nicht zu sehr urgirt werden. Der Verf. gibt selbst zu, daß nicht alle diese Stellen diese Beziehung haben. Von in Ioh. 16.

sagt er, der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν werde hier offenbar nur um der irrigen Folgerungen wegen bestritten, die daraus gezogen werden könnten. Es war aber gar nicht nöthig, diese Stelle durch eine solche Bemerkung über ihren Zweck für die gegnerische Behauptung untauglich zu machen, denn sie erklärt sich nur gegen die Annahme einer körperlichen Zeugung aus Gott und gegen die Unfähigkeit zu einer rein geistigen Auffassung. Warum Dr. in dieser Stelle so großes Gewicht auf den Begriff des τόπος legt, sieht man aus Plotin (IV, 3, 20). Andere Stellen, bemerkt der Verf., behaupteten die Wesenseinheit des Sohnes und des Vaters geradezu. Er führt de princ. I, 2, 9. als eine solche Stelle an. Da steht aber das „gleichwesentliche" nur in der schnitzer'schen Uebersetzung; das Original hat: in suâ proprietate (ἰδιότητι) subsistens, und sagt nur, daß der vapor oder vigor der unermeßlichen Kraft Gottes, der aus der Kraft, wie der Wille aus dem Geiste hervorging, eine eigene Subsistenz habe. Von der Gleichwesentlichkeit ist nichts gesagt. — In der aus den Fragmenten zum Briefe an die Hebräer angeführten Stelle ist die Rede von einer besondern Weise der h. Schrift, durch Andeutungen die Menschen einem feineren Verständnisse zu nähern. So brauche die Schrift das Bild des vapor, um wenigstens ein theilweises Verständniß des Satzes zu eröffnen, daß Christus aus Gottes Kraft hervorgegangen, und daß die aus Gott hervorgehende Weisheit aus seiner Substanz gezeugt sey. Die körperliche ἀπόῤῥοια sey ein Bild, durch das jenes Ausgehen als eine echte und reine ἀπόῤῥοια der Herrlichkeit des Allmächtigen verstanden werden solle. Indem aber die h. Schrift diese Bilder gebrauche, gebe sie aufs deutlichste zu erkennen, daß eine Gemeinschaft der Substanz des Vaters mit der des Sohnes bestehe, und das zwar deßhalb, weil bei

einem Ausflusse immer die ὁμοουσία des Ausfließenden und der Quelle des Ausflusses vorausgesetzt werden müsse. — Diese Stelle würde allerdings beweisend seyn, wenn sie nur selbst unverdächtig wäre, aber sie ist aus der rufinischen Uebersetzung der Apologie des Pamphilus genommen, und der Verdacht liegt sehr nahe, daß eben in einer Stelle dieses Inhalts Aenderungen des Uebersetzers und vielleicht schon des Verfassers eingetreten sind, um so näher, da eine andere aus dieser Uebersetzung erhaltene Stelle offenbare Beziehung auf die nicänischen Bestimmungen hat. — Als die Hauptstelle für seine Ansicht erklärt der Verf. die Stelle in Ioh. II, 2—3, die wir bereits besprochen haben, und aus welcher nur ein höherer Rang des Sohnes, aber keine ausschließende Gleichwesentlichkeit mit dem Vater hervorgeht. — In der Stelle in Ioh. XIII, 34. erklärt der Verf. den bildlichen Ausdruck, daß nicht nur Menschen und Engel intelligibler Speise bedürftig seyen, sondern daß auch der Christus des Gottes von dem allein unbedürftigen und selbstgenügsamen Vater, so zu sagen, versorgt werde, für die Gleichwesentlichkeit. In den andern Stellen, die er noch beibringt, ist entweder gesagt, daß der Sohn, was er ist, vom Vater empfängt, oder daß die Subsistenz des Sohnes vom Vater kömmt, oder daß der Heiland die Figur der Substanz Gottes, der Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen ist.

Der Verf. setzt zur Erläuterung bei, daß es ganz dasselbe sey, ob Or. sage, der Vater läßt seine θεότης ausströmen und ein selbständiges Daseyn gewinnen, oder seine wesenhaften Gedanken; denn Gottes Wesen und Gedanken seyen ihm eins, weil er dieses als das rein geistige, intelligible Seyn betrachte. Aber dieß ist es nicht, worauf es hier ankommt. Es ist keine Frage, daß aus dem Hauptgedanken des Or. die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater folge; es fragt sich nur, ob Or.

und daß deßhalb Gott und alle die Genannten quodammodo unius substantiae seyen, wozu Hieronymus bemerkt: unum addit verbum quodammodo, ut tanti sacrilegii crimen effugeret, et qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, naturam omnipotentis Dei angelis hominibusque largitur. Diese Stelle ist für den vorliegenden Satz allerdings beweisend, spricht aber zugleich dafür, daß Or. ausgesprochen hatte, Sohn und Geist seyen nicht aus der Substanz des Vaters, und gibt den Grund an, der den Or. zu dieser Annahme veranlaßte, die Furcht nämlich, durch die Behauptung der Gleichwesentlichkeit eine Theilung in der Gottheit zu setzen, und der Verf. macht selbst die Bemerkung, welche gegen die angenommene Consequenz des Or. spricht, daß dieser durch eine consequentere Entwickelung der Lehre vom Logos und von der Schöpfung aus nichts diesen Widersprüchen hätte entgehen können.

Die reine Geistigkeit der Vernunftwesen war von Früheren besonders auf den Grund der Aeußerungen des Or. (de princ. II, 2) als von Or. nicht angenommen dargestellt worden. Allerdings scheint Or. sich in dieser Stelle für eine gewisse Körperlichkeit der Vernunftwesen in allen Zuständen auszusprechen.

Wenn bewiesen werden könnte, sagt Or., daß irgend eine Natur, außer dem Vater, dem Sohne und dem Geiste, ohne Körper leben könne, so könnte man auch die vernünftigen Naturen als unkörperlich setzen. Dieser Beweis aber sey unmöglich, solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Er setzt aber hinzu, eine vollständigere, vom heiligen Geiste unterstützte Untersuchung dieses Gegenstandes finde vielleicht noch einen geheimen Sinn in Schriftstellen (welches dem Zusammenhange nach wohl nur ein solcher Sinn seyn kann, der für die vollkommene Geistigkeit der vernünftigen Natur spricht). — Der Verf. nun behauptet, daß

die vorherrschende Ansicht des Or. die gewesen seyn müsse, daß die vernünftigen Wesen im Anfange ganz körperlos waren, weil er die Seelen für älter, als die Leiber, erkläre, weil seine ganze Theorie von der doppelten Weltschöpfung, der Weltordnung und Wiederbringung auf der Voraussetzung der anfänglichen Unkörperlichkeit der vernünftigen Wesen beruhe und weil ihm diese Voraussetzung von den meisten seiner Gegner Schuld gegeben werde, wozu noch die bestimmten Erklärungen in Io. I, 17; in Matth. XV, 35; in Io. XIII, 14. und XIX, 5. kämen. Die Stellen, in welchen Or. einen körperlosen Anfang der vernünftigen Seelen geleugnet haben soll, hält der Verf. für rufinische Interpolationen, und dieß besonders auch deßhalb, weil gerade in ihnen das sonst so selten bei Or. vorkommende Wort trinitas sich finde.

Es ist immer bedenklich, für den Beweis eines Satzes zur Annahme von Interpolation seine Zuflucht nehmen zu müssen. Da Or. so viele Grade des Körperlichen annahm, dessen höchster sich der Natur des Geistes menschlicher Betrachtungsweise nach nähert, so wäre wohl eher zu vermuthen, daß das oben angeführte quodammodo mit der in Frage stehenden Behauptung in Zusammenhang stehe. Einen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist und den vernünftigen Geschöpfen setzte Or., indem er nur von einer gewissen Einerleiheit ihrer Substanz sprach. Wenn man annehmen dürfte, daß Or. diesen Unterschied in eine feine Körperlichkeit oder ein dieser ähnliches Verhältniß gesetzt hätte, so wäre, in seinem Sinne, zugleich ein Grund jenes ersten Abfalls gegeben und eine Lücke in seinem Gedankengange ausgefüllt.

In den bisher betrachteten Theilen seiner Schrift war der Verf. vielfach von seinen Vorgängern abgegangen, bei den nun folgenden Abschnitten ist dieß nur in geringem Grade der Fall, und es genügt, die Resultate seiner Forschungen anzugeben, um dadurch erkennen zu lassen, wie

er seine Aufgabe, das System des Dr. aus dessen Hauptgedanken zu entwickeln, gelöst habe.

Er sagt in Bezug auf die Sinnenwelt Folgendes. Die größte Mannichfaltigkeit und Mischung herrscht in der sichtbaren Welt. Weder die sittliche, noch die äußere Verschiedenheit der Menschen kann von dem gerechten und einen Gotte herkommen; sie kömmt von der freien Selbstbestimmung, durch welche eine uns unbekannte Willensthat geschah, wodurch die vernünftigen Wesen aus der Einheit mit Gott gingen. Da sie nun nicht mehr gleich waren, so konnte auch Gott sich nicht mehr gleich gegen sie verhalten; er schuf die sichtbare Welt zur Strafe für die drei Classen der Abgefallenen: für die (ganz oder) großentheils in der Gemeinschaft mit Gott verharrenden höheren Geister, für die Dämonen, die ganz abfielen, und für die Menschen, die zwischen beiden in der Mitte stehen und auf der niedrigsten Stufe in Thierkörper versetzt werden können. Der Grundstoff der sichtbaren Welt ist die Hyle, das formlose, unendlich bestimmbare materielle Seyn, von Gott aus dem Nichts hervorgebracht, weil ohne diese Annahme die Allmacht Gottes beeinträchtigt und ein Dualismus gelehrt würde, die Bildung der Materie aber so gut, als die Schöpfung aus der Allmacht Gottes erklärlich sey, und der Ausdruck *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, der aber wegen möglichen Mißverstandes Ungeweihten nicht erklärt werden dürfe, dafür spreche.

In der Weltordnung zeigt sich die göttliche Güte, wie in der Schöpfung die göttliche Gerechtigkeit. Die göttliche Güte hat die sichtbare Welt zu einem Läuterungsorte für die Gefallenen eingerichtet, und so sind Güte und Gerechtigkeit identisch. Die Gefallenen können vermöge ihrer freien Selbstbestimmung sich reinigen und wieder emporsteigen. Das letzte Ziel ist, daß das Ende wieder der Anfang werde (die Wiederbringung). Die Leitung des reinigenden

Strebens hat der Sohn (die Weisheit); er durchdringt mit seiner Macht und Weisheit das Universum. Die Geschöpfe aber folgen dieser Leitung frei. Die göttliche Präscienz ist nicht der bestimmende Grund von dem, was künftig geschieht, sondern, was künftig geschieht, ist der bestimmende Grund des göttlichen Vorherwissens um dasselbe. Gott überschaut vom Anfange an die ganze Reihenfolge aller Wirkungen und Ursachen, kennt also alle Erscheinungen und Handlungen, ehe sie geschehen, und weil sein Vorherwissen ein untrügliches ist, so muß ihm der Erfolg immer entsprechen. Im Erfolge liegt die Ursache des göttlichen Vorherwissens, nicht umgekehrt. Die Providenz unterwirft das Einzelne und Zerstreute einer höhern Einheit. Nichts geschieht ohne sie, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, d. h. die bestimmte und bestimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenstand. Der Grund des Bösen liegt nicht in Gott, nicht in der menschlichen Vernunft, nicht in den menschlichen Trieben, auch nicht in der Materie, sondern im Teufel, der aber nicht ursprünglich böse ist. Er hat das Seyn von Gott, aber nicht, daß er böse ist. Das Böse ist das *οὐκ ὄν*, und als solches ohne Grund, aber seine Entstehung liegt im Abfalle des Satans. Das Böse entsteht nicht mit oder nach dem Willen Gottes, er hat es nur nicht verhindert, er läßt es zu, weil er die Freiheit nicht aufheben kann. Den Menschen ist die That freigegeben, aber ihren Erfolg leitet Gott zum Besten. Das Böse bleibt aber immer böse und strafbar, und man muß Böses und Uebel nicht verwechseln.

Die Engel sind überhaupt vernünftige Wesen und theilen sich in drei Classen: Götter, die wahrscheinlich ganz in Vereinigung mit Gott blieben; Erzengel, Throne, Fürstenthümer, Gewalten (dazu die Gestirne), und Engel, die auf der Erde wirken, von denen die höchsten über die verschiedenen seit dem Thurmbaue entstandenen Völker gesetzt sind.

Jeder Mensch hat einen Engel, der ihn mit Gott vermittelt; alle Dinge in der Natur haben Engel.

Die Dämonen sind Engel des Satans, in ätherischen gröberen Körpern in der irdischen Luft, die Götter der Heiden, welche Laster und Landplagen und Zauberei bewirken. Ihr Zweck ist, die Menschen vom Dienste des wahren Gottes durch böse Gedanken, Irrlehren ꝛc. abzuziehen. Die Christen sind durch den Erlöser gegen sie geschützt. Sie sind Werkzeuge Gottes und werden nach ihren Thaten gerichtet; aber alle, auch der Teufel selbst, können sich noch bekehren.

Die Menschen sind nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Dieses Ebenbild ist in ihrem Geiste, nicht in dem Körper oder der Seele. Dieses ursprüngliche Ebenbild ist *εἰκών*; der Mensch verlor es und wird durch Christum wieder restituirt. In diesem wiederhergestellten Zustande hat er *ομοίωσιν*.

Das eigentliche Abbild Gottes ist der Logos; nach *ihm* wurden die andern menschlichen Seelen geschaffen. Der Mensch fiel, vom Satan verführt; es verschwand die Liebe, das Geistesleben, es wurde der endliche Verstand, das individuelle Leben. Der Geist wurde Seele und soll wieder Geist werden. Die gefallene Seele wurde zur Strafe in die sichtbare Welt gestoßen und in materielle Leiber eingeschlossen (Gen. 3). Adam ist der Repräsentant des Menschengeschlechts. Die jedesmalige Beschaffenheit des Leibes wird bedingt durch den früheren sittlichen Zustand des Individuums. Im Körper ist ein Lebenskeim, aus dem eine vollkommene Gestalt sich entwickeln kann. Die niedere Seele, die im Blute ihren Sitz hat, belebt den Körper; sie kann Vorstellungen (*φαντασίας*) von außenher aufnehmen, die ihr den Impuls (*ὁρμή*) zu einer bestimmten Thätigkeit geben. Sie erregt im Körper die *πάθη*, ist also Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. Außer der niedern Seele hat

der Mensch auch eine ψυχὴ λογικὴ (λόγος, πνεῦμα); der Geist ist das Logische, die Vernunft, der Logos in seiner Verendlichung und Entäußerung an die Menschheit. Der Grad der Theilnahme an diesem Logos ist unendlich verschieden. Bis zu einem gewissen Grade kann die menschliche Vernunft auch jetzt noch das Göttliche erkennen, als Erinnerung nämlich an Früheres. Der göttliche Logos spricht in ihr als Gewissen. Sie bleibt immer vom Bösen unberührt; durch sie soll der Mensch das Fleisch besiegen, die Seele überwinden, geistig werden. Der Abfall von Gott hatte Allgemeinheit der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit zur Folge. Nur Christus ist sündenlos. Die Neigung zum Sündigen ist Allen schon von Natur eigen, im Kinde schlummernd, mit dem Bewußtseyn erwachend. Die Vernunft verdunkelte sich mit dem Abfalle; das wahre Leben verschwand, und die Creatur war in der Gewalt des Satans und seiner Dämonen. Gegen ihn ist der Sohn Gottes als Erlöser bestimmt. Da dieser aber an sich unfaßlich ist, so mußte er Mensch werden, um die Menschen allmählich an seinen Glanz zu gewöhnen, und so muß er auch allen andern gefallenen Vernunftwesen in einer analogen Gestalt erscheinen.

Die Menschwerdung (die Annahme der vollständigen Menschennatur durch den Logos) ist nicht eine Losreißung der göttlichen Natur des Sohnes von ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater und Einschließung in die menschliche Natur, auch nicht eine Trennung im Wesen des Sohnes selbst, daß etwa ein Theil seines Wesens in Christo wohnte und ein Theil anderswo oder überall gegenwärtig sey; denn das rein geistige, göttliche Wesen existirt überall in seiner Totalität; auch ist es nicht so zu verstehen, daß der Logos durch sein Einwohnen in der menschlichen Natur von deren Schwachheiten afficirt würde; er bleibt unwandelbar und wird nur gleichsam Fleisch. Auch seine Seele er-

das Opfer Christi. Versöhnend ist dieser Tod, weil er in unserer Natur für uns litt und als Haupt der Menschheit deren Stellvertreter ist. Die Folge des Todes ist Vergebung der Sünden, die durch den Glauben angeeignet wird, und die Aufhebung aller andern Opfer. Von seinem Fleische geht eine heiligende Kraft aus, die in Jedem, der sie annimmt, die Sünde verzehrt. Diese Kraft konnte erst mit und nach seinem Tode zur vollkommenen Wirksamkeit gelangen. Jesus starb nicht bloß für die Menschen, sondern für die ganze heilsbedürftige Welt. Er setzt auch im Himmel seine Wirksamkeit zum Heile der Abgefallenen fort. Auch im Himmel geschah etwas seinem Kreuzestode Aehnliches zur Versöhnung der Geister; er hat auch im Himmel die Lebenskraft seines Leibes als geistiges Opfer ausgegossen. Auf Erden setzt er immer noch das Werk seiner Heiligung und Reinigung an den Erlöseten fort, bis endlich die Sünde und mit dieser der Tod von der Welt gänzlich hinweggenommen, Alles ihm völlig unterworfen und in seine eigne Vollkommenheit verwandelt ist.

Dieß führt zur Betrachtung der Heilsordnung. Der erlösenden Thätigkeit Christi muß die freie Selbstbestimmung des Menschen entgegenkommen, welche sein Verdienst ergreift und seiner Leitung sich willig hingibt. Dieß thut zunächst der Glaube, welcher eine Wirkung des Geistes Christi ist, die uns die Augen des Geistes öffnet, eine Gnadengabe, welche Vergebung der Sünden, Erneuerung des innern Menschen, Gemeinschaft mit Christo und entsprechende Gesinnung wirkt, die sich in Werken offenbaren muß. Der Gläubige nimmt den Gegenstand des Glaubens in sich auf und eignet sich Christum nach seinen mannichfaltigen Beziehungen an, wodurch verschiedene Grade des Glaubens und folglich der Seligkeit entstehen. Der Glaube muß in beständigem Wachsthume im Erkennen und Lieben fortschreiten; Glauben und Erkennen sind nicht dasselbe. Die πίστις

ιλή ist die unterste Stufe des Glaubens und beruht auf der luctorität des Herrn. Sie hat nicht den ganzen Umfang er geoffenbarten Wahrheit zum Gegenstande, sondern nur hre äußere Form und geschichtliche Erscheinung. Aber iefer Glaube ist unerläßliche Bedingung, nothwendiger Durchgangspunkt für den höhern Glauben, das Schauen ἐπιστήμη, γνῶσις, θεωρία); Christum als Weisheit und Wahrheit zu erkennen, ist das Höchste. Neben dem Wachsthume in der Erkenntniß muß das Wachsthume im Guten, n der Heiligung hergehen; der Weg zum Wissen beginnt nit dem Thun, und auch dessen Anfangspunkt ist der Glaube. Schon die πίστις ψιλή hat die Kraft, den Menschen durch Drohung und Hoffnung von seinen Sünden zu bekehren. Die Liebe entsteht erst mit der Erkenntniß der Wahrheit. Das Ziel wird nur durch Kampf gegen das Fleisch und die feindseligen Mächte erreicht. Der Anfang des Bösen liegt in uns; Kämpfe und Versuchungen leitet die Vorsehung, läßt sie aus weisen Absichten zu und vertheilt sie gerecht. Die Kraft gegen die Versuchungen ist von Gott, die Anwendung liegt in uns. Da hieraus die Freiheit des Menschen hervorzugehen scheint, gegen diese aber die Verhärtung Pharao's, die steinernen Herzen bei Ezechiel (Röm. 4, 16; Mark. 4, 12; 1 Kor. 3, 6. 7; Phil. 2, 13) zu sprechen scheinen, so erläutert Or. diese Stellen und kommt zu dem Schlusse, daß Gott das Vermögen zum Wollen und Wirken, die Kraft zum Guten gibt, daß aber die Entscheidung für das Gute, das Wollen, und der Anfang des Guten auf Seiten des Menschen liegt, zur Vollendung des Guten aber nicht genügt, sondern des göttlichen Beistandes bedarf, der insofern viel mehr, als die menschliche Kraft wirkt. Gottes Beistand besteht in der Wirksamkeit des heiligen Geistes und richtet sich nach dem Maße der Würdigkeit und des Glaubens. Es liegt an uns, so viel Glauben zu besitzen, als die Mittheilung einer höhern Gnade verdient; was Gott dazu geben will, steht bei ihm.

Diese Wirksamkeit Gottes und des Menschen bestimmt dann das Ende. Die Seele, an sich unvergänglich, stirbt nicht mit dem Leibe, sie behält ihr eigenthümliches Wesen und wird sofort belohnt oder bestraft. Die Guten gehen in die Regionen der reinen ätherischen Körper. Der Körper bleibt im Grabe, der feinere Leib aber entwickelt sich zu einem geistigen Organe für jene Räume. Gleich nach dem Tode kommen die Heiligen ins Paradies, welches ein Erziehungsort auf der Erde ist, weil sie für den Genuß der höchsten Seligkeit noch nicht empfänglich sind. Hier läutert sich die Seele, ihre Erkenntniß wird vollendet und sie geht von da in das Lichtreich und dann von einem Himmelsraume in den andern, endlich ins Himmelreich, wo sie Gott nach dem Maße der menschlichen Natur anschaut, ihm ähnlich, ewig selig ist. Die Gottlosen verweilen nach dem Tode eine Zeit lang bei den Gräbern oder in dunklen Orten, wo sie als Schatten erscheinen, und werden der Strafe nach Verhältniß ihrer Schuld überliefert. Hölle, ewiges Feuer rc. ist geistig zu fassen, denn die ewige Liebe will nur die Besserung der Sünder. Das Feuer ist Gewissensqual oder die Gluth unbefriedigter Leidenschaften. Die Dauer dieses Zustandes richtet sich nach der Größe der Schuld, ist aber nie ewig.

Die kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber muß geistig gefaßt werden. Es steht derselbe Körper, aber unverweslich und unsterblich, auf. Aus dem in dem jetzigen Körper schon liegenden Lebenskeime entwickelt Gott einen neuen, der verklärten Seele und den himmlischen Regionen entsprechenden Leib, dessen Beschaffenheit sich nach der Würdigkeit der Seele richtet. Das letzte Gericht ist bloß die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Christen, die bei allen auf einmal erfolgt. Am Ende kömmt die Wiederbringung aller Dinge, wo Gott Alles in Allem und kein Böses mehr ist. Die Materie geht nach und nach

ins Geistige über und wird so vollendet. Aber der Wille der Creaturen bleibt auch auf der höchsten Stufe noch wandelbar, und dieß macht einen neuen Fall möglich, der dann einen neuen Läuterungsproceß und Wiederherstellung der Körperwelt nothwendig macht.

Was die Sacramente betrifft, so ist die Taufe der Anfangspunkt der Gemeinschaft mit Christo und zur Seligkeit unentbehrlich. Aeußeres und Inneres verhält sich bei ihr, wie Aeußeres und Inneres in Christo. Wie die Wunder Symbole der geistigen Thätigkeit des Logos sind, aber auch an sich dadurch nützen, daß sie die Christen zum Glauben führen, so ist auch das Wasserbad Symbol der Reinigung von Sünde, aber auch an sich durch die Einsetzungsworte Anfang und Quelle der Gnadengaben, setzt Empfänglichkeit für dieselben, Buße und Glauben voraus. Sie wirkt Vergebung aller vorher begangenen Sünden, erfüllt mit dem heiligen Geiste, ist Anfang der Wiedergeburt, aber nur für die Würdigen. Die Kindertaufe ist ein von den Aposteln her überliefertes Institut der Kirche, die auch zur Vergebung der Sünden ertheilt wird, weil auch die Kinder vom vorweltlichen Leben her befleckt sind. Das Märtyrerthum als Feuertaufe hebt auch alle nach der Wassertaufe begangenen Sünden auf und bewirkt höchste Reinheit und Seligkeit. Es hat auch für Andere die versöhnende Kraft des Opfers; es bricht die Macht der bösen Geister. Die priesterliche Fürbitte der Märtyrer bei Gott vertritt die Gläubigen und verschafft theilweise Vergebung der Sünden.

Das Uebersinnliche im Abendmahle ist der Logos. Auf ihn deuten die sinnlichen Elemente. Jesus nannte nicht das sichtbare Brod seinen Leib und nicht den sichtbaren Wein sein Blut, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jener Trank ausgegossen werden mußte, war sein Blut, und ebenso verhält es sich mit dem Leibe. Dieses Brod und diesen Trank gibt Christus den Seinigen immer

in dem Maße, als sie es aufzunehmen fähig sind, und bereitet sie zum Passah im Reiche des Vaters vor, dessen Spiegel und Vorbild die gegenwärtige Abendmahlsfeier ist. Die irdischen Elemente des Brodes und Weines stehen aber, obgleich durch das Wort und Gebet geheiligt, an sich in keiner Verbindung mit dem Göttlichen. Das Brod ist Typus des Leibes Christi, der Wein Symbol seines Blutes, d. h. des Blutes des Logos (des Wortes); der Genuß hat keinen objectiven Nutzen, sondern ist durch die Gesinnung des Empfangenden bedingt.

Dieß sind die Resultate der Forschungen des Verf. über das System des Origenes. Wenn man den Gang bedenkt, welchen diese Forschungen seit dem Entstehen der Kirchengeschichte in unserer und der katholischen Kirche genommen haben, so ist nicht zu verkennen, daß sie durch den Verf. um einen Schritt weiter geführt sind. Luther hatte die speculative Theologie des Or. mit harten Worten verworfen. Es war ihm anstößig, daß Or. den festen Wortsinn durch Allegorien wankend machte, daß er von der Rechtfertigung durch den Glauben nichts lehrte und daß er eine Vereinigung der Philosophie mit den Artikeln des christlichen Glaubens für möglich hielt. Die Centuriatoren behandeln die Darstellung der Dogmatik des Or. sehr äußerlich. Nachdem sie seine dogmatischen Sätze nach der Reihenfolge ihres Systems ungenau und mit dem sichtbaren Bestreben, sie der Kirchenlehre zu nähern, vorgetragen, geben sie ein Verzeichniß aller Irrthümer, die dem Or. zur Last gelegt wurden, und wenden hier ebenso wenig Kritik an, als sie in der Darlegung der dogmatischen Sätze des Or. irgend tieferes Eindringen in Sinn und Art dieses Schriftstellers erkennen lassen. In der katholischen Kirche hielt sich Baronius an die kirchlichen Verdammungsurtheile, welche gegen Or. ausgesprochen waren, und verübelte es namentlich

dem Sixtus von Siena, daß er in der Annahme der Verfälschung der origenianischen Schriften einen Grund der Rechtfertigung seiner Lehre gesucht hatte. — Indessen war die Persönlichkeit des Or., sein Thun und Leiden für die Kirche so imponirend, der Inhalt seiner Schriften so anregend, zum Theile so geistvoll, das Zeugniß des Athanasius für ihn so gewichtig, daß es nicht auffallend erscheinen kann, daß Halloix gegen die harte Verwerfung des Or., welche Baronius ausgesprochen hatte, weitläufig protestirte, und daß Huetius Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufwandte, um den Or. über diejenigen Punkte, wegen welcher die Kirche ihn verdammt hatte, zu rechtfertigen. Das Werk des Huetius ist dann lange Zeit eine Hauptquelle für die Kenntniß des origenianischen Systems gewesen, obgleich er den Hauptpunkt, den Einfluß der Zeitphilosophie auf dasselbe, gänzlich unberücksichtigt gelassen hat.

In unserer Kirche beginnt die unbefangenere Beurtheilung des Or. mit Mosheim, der in den Commentariis einen kurzen Abriß seines Systems gab, den er ausdrücklich nur als solchen, nicht als eine erschöpfende und genügende Darstellung angesehen wissen wollte. Einem ausgezeichneten Kenner der Geschichte der Philosophie, wie Mosheim, konnte es nicht entgehen, daß Or. von der ammonischen Philosophie ausgegangen sey. Ihm eigenthümlich ist die Ansicht, daß Or. zwar talentvoll, aber ohne schöpferischen Geist als Nachbeter in der Philosophie nicht über das Erlernte hinausgegangen sey, und daß, so gläubig er sich auch über die Kirchenlehre ausdrücke, diese Gläubigkeit sich doch nur auf die dogmata pura beziehe, und daß er in allen dogmatibus mixtis die vollkommene Auctorität der philosophischen Betrachtung vor der gemeinen Ansicht der Kirche geltend mache, übrigens in seinen Darstellungen sich durchaus nicht consequent geblieben sey. Hätte Mosheim das origenianische

System zum Gegenstande einer eigenen vollständigen Forschung gemacht, so wäre zu erwarten gewesen, daß er dasjenige, was er noch unbestimmt in seinem Abrisse mehr andeutet, als ausführt, genauer bestimmt, vielleicht auch modificirt hätte. Jedenfalls hat er den Anstoß zu unbefangenerer Forschung gegeben. Das kann man von Semler nicht sagen, der eine lange Zeit sehr großen Einfluß auf die Behandlung der Dogmengeschichte übte, für welche er den Grundsatz aufgestellt und bei jeder Gelegenheit wiederholt hatte, daß der Gehalt der christlichen Lehre für das praktische Bedürfniß von der Reflexion darüber und von der wissenschaftlichen Darstellung desselben unterschieden werden müsse, welche letztern, wie wir sie in den verschiedenen Perioden finden, eben für diese Perioden vollkommen passend und genügend gewesen wären. Durch diesen Grundsatz trat der Gedanke eines consequenten Fortschrittes in dem wissenschaftlichen Verständnisse der Offenbarung um so mehr in den Hintergrund, als Semler die Ausbildung der Lehre durch die großen Dreieinigkeitsstreitigkeiten und durch den pelagianischen Streit als einen Rückschritt betrachtete, in den Bestimmungen der Synoden nur bischöfliche Willkür sah und besonders darauf Gewicht legte, daß die vornicänischen Väter sich unbefangen mit der Philosophie beschäftigt und diese, ohne verketzert zu werden, auf die Erläuterung der Dogmen angewandt hätten. Er erkennt die Unzuverlässigkeit der bisherigen Darstellungen des Systems des Or. und die große Wichtigkeit der Bücher de principiis, und versucht mit einem sehr richtigen Tacte ihre Sätze durch entsprechende Aeußerungen aus den griechischen Schriften richtig zu stellen, und er sieht ein, daß sowohl Bull in seiner Behauptung der nicänischen Rechtgläubigkeit des Or., als Petau in dem Vorwurfe der Gottlosigkeit und des Arianismus, den er demselben macht, zu weit gegangen seyen. Er fand sich

aber an einer richtigen Schätzung des Or. durch den Mangel an gründlicher philosophischer Bildung und durch vorgefaßte Ansichten gehindert. Mit gründlichem Fleiße und historischer Gewissenhaftigkeit hat Münscher die Resultate der Lehre des Or. aus dessen griechischen Schriften zu ziehen sich bemüht.

Der große Umschwung wissenschaftlicher Ansicht und Darstellung, der mit dem Anfange dieses Jahrhunderts auch für die Geschichte begann, konnte nicht ohne Einfluß auf die Dogmengeschichte bleiben. Auch an sie erging die Forderung, die einzelnen Zeitalter in ihrem eigenen Geiste zu fassen, in der Darstellung des Ganzen aber einen folgerechten Gang der Entwickelung nachzuweisen. Von diesen Gedanken sind Neander's Monographien und seine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte ausgegangen, und nach diesem Ziele gehen die Bestrebungen der neueren tüchtigen Arbeiter in diesem Fache. Zu ihnen gehört der Verfasser. Seine Schrift zeigt, daß er mit philosophischen Studien sich eindringend und gründlich beschäftigt, und Forschung und Darstellung beweiset den Gewinn, den er davon gezogen hat. Er hat den Vortheil eines festen und sicheren Standpunktes und der lebendigsten Theilnahme an allen Bewegungen auf dem theologischen Gebiete. Daß er sich auf die Darstellung der dogmatischen Seite des Or. beschränkte, spricht für seine Umsicht. Wir wollen hinzufügen, daß ihm das einer Monographie anstehende Eingehen in Einzelnheiten und die an Resultaten fruchtbare Stellung eines Bestreiters früherer Annahmen, sowie der Standpunkt wissenschaftlicher Forschung und Mittel unserer Zeit zu Gute kam. Wenn sich auch ergeben sollte, daß er nicht alle Sätze, die er aufstellte, über alle Zweifel hinausgehoben hat, und wenn auch noch nach seiner Bearbeitung die Untersuchungen über das Princip des Or., über die Consequenz desselben, über die Homousie

Uebersicht
der theologischen Litteratur in Dänemark und Schweden.

Dänemark.

Bibelstudium.

Uebersetzung der Apokryphen des alten Testamentes (1835); Uebersetzung der historisch-kanonischen Bücher des A. T., 2 Thle. (1836. 1837). Von Dr. P. N. Frost, Stiftsprobste in Ribe a). Bei dem anerkannt schlechten Zustande der kirchlichen Uebersetzung des A. T. ist jede Bearbeitung, wodurch jene Bücher dem Volke zugänglicher und ansprechender werden, als dankenswerthe Gabe anzusehen. Auch durch diese Arbeit ist eine einstweilige Lücke ausgefüllt worden; die Sprache ist im Ganzen einfach und fließend, die Uebersetzung vielfältig berichtigend; und was auch hinsichtlich der sorgfältigeren Auswahl, der gewandteren Handhabung des Ausdruckes vermißt wird, so bleibt dem Verf. das Verdienst, eine nützliche Vorarbeit zu der bevorstehenden Revision der kirchlichen Uebersetzung geliefert zu haben b).

---

a) Die Büchertitel sind, um Druckfehler zu vermeiden, nur deutsch angegeben.

b) Zu dieser Revisionsarbeit, seit vielen Jahren oft besprochen und angeregt, ist die Jubelfeier der dänischen Kirche (1836) die erfreuliche Veranlassung geworden. Von Seiten der theol. Facultät in

Exegetisches Handbuch über das alte Testament, von Dr. C. H. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralschule in Odense (bis jetzt über die drei ersten Bücher Mose). Zunächst für Prediger und Theologie Studirende bestimmt, hat der Verf. zugleich in der Vorrede darauf Gewicht gelegt, daß seine Arbeit „nur auf gläubige Christen berechnet sey, — daher es ihm daran besonders liege, den innern Zusammenhang in der göttlichen Oekonomie darzulegen; obgleich die dawider gehobenen Einwürfe sich in unsern Tagen durch keinen bloßen Widerspruch zurückweisen lassen, habe er doch nur hier und dort Rücksicht auf dieselben nehmen können, damit die Arbeit nicht mehr apologetisch, als exegetisch werden solle." Jedoch ist das Verhältniß durchgängig gerade so geworden, wie es der Verf. vermeiden wollte: das apologetische Interesse ist zum Nachtheile der Exegese vorherrschend geworden. Bei den kritischen Hauptfragen über Authenticität und innere Oekonomie der alttestam. Bücher ist der Verf. gegen die Resultate der neuern Untersuchungen von vorne herein entschieden eingenommen; die besonnene Kritik wird von der leichtfertigen Afterkritik nicht gehörig geschieden, und die Zweifelgründe sind nach ihrem wahren Gewichte selten gewürdigt worden. Auf die Exegese selbst hat ein bestimmtes dogmatisches System unverkennbaren Einfluß geübt, und ein erbaulicher Ton, in den der Verf. öfters verfällt, verträgt sich am wenigsten mit der gedrängten Kürze eines

---

Kopenhagen und gleichzeitig von dem Bischofe in Odense, Dr. Faber, wurden wegen der dringenden Nothwendigkeit jener Revision Vorstellungen an die Regierung gemacht, und nach mehreren Verhandlungen wurden der Bischof in Seeland, Dr. Mynster, und die theol. Facultät mit der Arbeit beauftragt. Eine Probeübersetzung wird nächstens erscheinen. — Bei Veranlassung des gedachten Festes wurde auch von dem Mag. Lindberg eine mit Anmerkungen versehene Uebersetzung des A. T. angekündigt; die ersten Lieferungen sind bereits herausgekommen.

compendiarischen Vortrags. Von den gründlichen Sprachkenntnissen, wie von dem rühmlichen Fleiße des Verf. sind die Spuren überall zu erkennen; was ebenfalls von einer exegetischen Monographie desselben Verfassers gilt:

Lamentationes (איכה), critice et exegetice illustratae, cum praemissis disputationibus historico-criticis tribus; 1836. Die Prolegomenen handeln von den letzten Zeiten des jüdischen Reiches — von dem Inhalte, dem Zeitalter und Verfasser, den Eigenthümlichkeiten der Klaglieder — von den alten Uebersetzungen und Paraphrasen derselben. Ueber die chronologischen Momente in dem Zeitalter des Josias und der Nachfolger desselben sind sorgfältige Untersuchungen angestellt. In dem Commentare sind die rabbinischen Ausleger fleißig benutzt.

De Paulo apostolo eiusque adversariis commentatio (1836), auct. Dr. C. E. Scharling, Prof. Theol. in Univ. Hann. Nach einleitenden Untersuchungen über die durch Paulus bewirkte freiere Auffassung des Zweckes Jesu und des Verhältnisses des Evangeliums zu dem mosaischen Gesetze, wie über das Verhältniß Pauli zu den übrigen Aposteln, unterscheidet der Verf. unter den Gegnern des Apostels diejenigen, die dem Paulus mit den übrigen Aposteln gemeinschaftlich waren (Iudaei — Gentiles — Christiani pravis moribus dediti), diejenigen, die, obgleich Bekenner Christi, sich der paulinischen Lehre widersetzten, und solche, die in den paulinischen Gemeinden Irrlehren zu verbreiten bemüht waren (in der Lehre von der Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung, sowie die asketischen Schwärmer in Kolossä und Ephesus). Von jeder Classe insbesondere wird ausführlich und genau gehandelt, wobei aber freilich die Rede auch auf Solche kommt, die nur sehr uneigentlich als Gegner des Apostels angesehen werden können, sowie auch das Schwankende der ganzen Eintheilung in die Augen fällt. Die neueren Schriften über das Leben und die Schicksale des Apostels

lektik und dialektischer Form entfernt, erhebt sich öfters zu dem Vortrage phantasiereicher Beredsamkeit.

De theologia vere christiana, praecipue autem philosophica eius parte rite construenda, auct. Dr. P. C. Kierkegaard (1836). Die Grundlage der Theologie ist nicht das geschriebene Wort, sondern das Wort des Lebens, wie es in den Sacramenten gegeben ist und in den Herzen der Gläubigen wohnt; denn das Wesen der Religion ist eben das Leben der Kirche, wie der einzelnen Mitglieder derselben, und die Vervollkommnung der Theologie beruht daher auf der Vollendung der Kirche. Auf diesem lebendigen Grunde gestützt, zerfällt die Theologie in die geschichtliche und die philosophische; jene umfaßt Exegetik und Geschichte; in dieser darf die Dogmatik von der Ethik nicht getrennt werden u. s. w.

De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta, auct. Lic. I. Martensen (1837). Das Princip der Autonomie oder Autarkie des Selbstbewußtseyns führt der Verf. auf Cartesius zurück; das „cogito, ergo sum" schließe jede Realität außerhalb des Denkens aus. Dieses Princip, nach welchem die Vernunft in sich und aus sich die Wahrheit zu haben wähnt, sey fernerhin bis auf unsere Zeiten festgehalten und weiter durchgeführt und unter drei namhaften Hauptformen aufgetreten. Denn was innigst verbunden ist — der Schöpfer und die Schöpfung werden nach jenem Principe entweder so geschieden, daß das Denken auf jedes objective Erkennen Verzicht thut, oder so als Eins gesetzt, daß das menschliche Denken ein Sichselbsterkennen Gottes wird. Dieses System — der objective Rationalismus — ist das hegel'sche; jenes — der subjective Rationalismus — wird durch die kantische Moraltheologie und die schleiermacher'sche Gefühlstheologie repräsentirt. Auf die beiden letztgenannten Systeme hat

der Verf. seine Kritik beschränkt, indem er die Anwendung der Principien derselben sowohl auf die Grundbegriffe des Glaubens, des Gewissens, des Dogmas, als auf die Hauptstücke der Glaubenslehre — von Gott, dessen Wesen und Eigenschaften, von der Schöpfung, von Christi Person — beleuchtet hat. Die Kritik ist sehr scharf, selbst schneidend. Die beiden Systeme, die durchgängig mit einander parallelisirt werden, bilden nach derselben zu jeder wahren christlichen Theologie den Gegensatz und ermangeln alles religiösen Charakters; denn sie führen nur auf eine Abhängigkeit des Subjects von sich selbst, und die gerühmte absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott löset sich gerade in eine absolute Abhängigkeit Gottes von dem Menschen auf. — Ein anderes wird ohne Zweifel das Resultat, wenn, wie billig, die dem Systeme zum Grunde liegende sittlich-religiöse Idee von den Formen, in die sich dieselbe hat herausbilden können, unterschieden wird a). Bei alle dem ist dieser Versuch einer Kritik der bisherigen Glaubenslehre so ideenreich wie anziehend geschrieben; die stylistische Gewandtheit, wodurch der Verf. in schlichtem und klarem Vortrage die Schwierigkeiten der widerstrebenden Römersprache zu überwinden gewußt hat, verdient namentlich alle Anerkennung.

Ueber die Möglichkeit einer Beweisführung für die Unsterblichkeit des Menschen, von P. Möller, Prof. d. Philos. an der Universität in Kopenhagen. 1837. Die geschichtliche Abtheilung gibt eine von kritischen Bemerkungen begleitete Uebersicht der von Weiße, Fichte und Göschel versuchten Beweise für die Unsterblichkeit. Der größere Theil ist eine geistreich ausgeführte Skizze

a) Wenn Lehrgebäude, wie das kantische und das schleiermacher'sche, als die glorwürdigsten Denkmäler des menschlichen Geistes dastehen, so ehrt sich dieses nur selbst, wenn die Kritik sich von einer Pietät gegen die geistige Größe durchdrungen zeigt; der gerechten Würdigung kann diese nur förderlich seyn.

der Ansichten des Verf. Zu diesen bahnt er sich durch geschichtliche Andeutungen den Weg: über die Stellung des allgemeinen Glaubens unserer Zeit zu der Unsterblichkeitsidee, sowie über die zu erwartenden Folgen der über die Realität derselben entstandenen Debatte. „Das geheimnißvolle Stillschweigen über dieses Problem, welches schon lange nicht bloß unter den Philosophen, sondern auch unter den Theologen zur Tagesordnung gehört hat, ist durch offenherzige Mittheilungen gebrochen worden. Schwerlich wird jetzt eine Dogmatik erscheinen, die — wie die von Marheinecke u. A. — über den ganzen Abschnitt von der Unsterblichkeit einen vorsichtigen Schleier werfe. Wenigstens muß jeder Philosoph und Theolog jetzt zu unverhüllten Mittheilungen so kräftig aufgefordert seyn, daß die verblümte Aeußerung als offene Verleugnung gelten wird." Den besonderen Grund der immer allgemeiner gewordenen Negation der Unsterblichkeit sucht der Verf. in dem zum Bewußtseyn gekommenen Gegensatze zwischen der Erkenntniß der Einheit und der Vielheit. Das Festhalten an der absoluten Selbständigkeit einer Vielheit der Substanzen hatte die Vorstellung von der Substanzialität der Seele als eines für sich bestehenden Dinges zur orthodoxen gemacht; diese Vorstellung hat der höheren philosophischen Bildung weichen müssen, sowie ein damit verwandter bornirter Theismus; und die erledigte Stelle hat ein Pantheismus — bald ein vulgärer, bald ein logisch-dialektischer — eingenommen, der jede Selbständigkeit der Vielheit in die absolute Einheit versinken und untergehen läßt. Für die Unsterblichkeitslehre gibt es keinen apodictischen Beweis, weder einen mathematischen — denn die Demonstrationen der Mathematik gelten nur als hypothetische Wahrheiten und haben nur unter gewissen Voraussetzungen Gültigkeit —, noch einen speculativ-dialektischen; denn die speculative Logik, in welcher durch Hegel die durch die kritische

Philosophie verdrängte Ontologie oder Metaphysik zu höherem Leben wiedergeboren ist, deducirt zwar das ganze System der Bestimmungen des Daseyns, nicht aber das Daseyende selbst, das anderswoher erkannt seyn will. Die wahre Beweisführung aber für die Realität der Unsterblichkeitslehre ist in dem Verhältnisse derselben zu der ganzen Weltanschauung zu suchen, wie diese sich theils an der empirischen Auffassung der sinnlichen Erscheinungen, theils an der Aneignung der christlichen Tradition von dem Uebersinnlichen allmählich ausbildet. Dieser indirecte Beweis wird daher von den Gegnern der Unsterblichkeitslehre selbst geführt; denn es wird durch diese anschaulich gemacht, wie jedes System, das für jene Lehre keinen Raum hat, nur vollständig entwickelt und von den Zeitgenossen verstanden werden darf, um sich selbst den Untergang zu bereiten. Im Allgemeinen aber muß nachgewiesen werden, wie die Lehre der Vernichtung allen Momenten, die dem menschlichen Leben den rechten Gehalt verleihen, ihre Bedeutung und Kraft raube, wodurch dann das Bewußtseyn von der leeren Oede der Negation zu dem Inhalte der wahren Religion zurückgedrängt wird. Dieß wird von dem Verf. durch fruchtbare Andeutungen gezeigt: wie wahres Selbstgefühl, wahre Liebe, wahre Kunst und Wissenschaft, wahre Frömmigkeit mit dem Nihilismus und dem einseitigen Pantheismus nicht bestehen könne.

Apologie des Grundsatzes der evangelischen Kirche, vom M. H. W. Möller, Prediger in Laaland. 1834.

Von der Bedeutung des Bekenntnisses der christlichen Kirche, von C. C. Boisen, Prediger in Laaland. 1835.

Beide Schriften beschäftigen sich, in entgegengesetzter Richtung (die erste nennt sich „eine lutherisch-christliche

Streitschrift gegen Pastor Grundtvig", die zweite „eine Kritik der möller'schen Streitschrift"), mit der durch Grundtvig auf dänischen Boden verpflanzten und hier so begierig aufgegriffenen, wie eifrig bestrittenen lessing-delbrück'schen Behauptung: das protestantische Schriftprincip, durch polemischen Oppositionsgeist der Reformatoren obenan gestellt und durch starre Einseitigkeit ihrer Nachfolger in der evangelischen Kirche festgewurzelt, müsse als verfehlt aufgegeben und mit dem Grundsatze von dem untrüglichen Ansehen des kirchlichen Glaubensbekenntnisses vertauscht werden.

No. I. hat die Vertheidigung des protestantischen Schriftprincips gegen die hergebrachten Einwendungen übernommen: die evang. Kirche sey durch jenes Princip dem Beispiele der ältesten Kirche untreu geworden — das geschriebene, und zwar in fremder, ausgestorbener Sprache geschriebene, Wort sey als Glaubensquelle unbrauchbar — dieß folge ebenfalls aus der schwankenden Auslegung des Bibelwortes, wie aus der kritischen Ungewißheit über Echtheit und Integrität der heil. Bücher — auch sey es unnöthig und überflüssig, den Christenglauben aus der Bibel herzuleiten u. s. w. Der polemischen Anlage der Schrift zufolge, beschäftigt sie sich hauptsächlich mit den Behauptungen, wie sie von namhaften Gegnern aufgestellt worden sind; das Schiefe und Paradoxe derselben ist scharf und klar beleuchtet; zu den Hauptfragen aber — von dem Verhältnisse des göttlichen Wortes zu der Schrift, wie zu dem in der Kirche fortlebenden Ausdrucke des Glaubens, von dem daraus entspringenden gegenseitigen Verhältnisse dieser beiden, von dem festzuhaltenden Unterschiede zwischen einer geschichtlichen Norm des christlichen Glaubens und dem in der Tiefe des Bewußtseyns ruhenden Glaubensgrunde — ist eben dadurch der Verf. in eine ungünstige Stellung gerathen. Zu einer befriedigenden Lösung dieser Fragen wird auf jeden Fall

eine von polemischen Rücksichten unabhängige, die Momente in ihrer Allgemeinheit auffassende Untersuchung erforderlich seyn.

No. II. ist eine ohne eigenthümliche Wendungen ausgeführte Variation des grundtvig'schen Themas: eine sogenannte apriorische Beweisführung für die absolute, von der Schrift unabhängige, Gültigkeit des Glaubensbekenntnisses. „Die sichtbare Kirche ist auf einem bestimmten Glaubensbekenntnisse gegründet; und wenn anders unsere Kirche wirklich eine Fortsetzung der apostolischen Kirche ist, muß sie sich an ebendasselbe Bekenntniß halten. Wer aber die Nothwendigkeit davon leugnet, daß das Bekenntniß unserer Kirche das der apostolischen Kirche sey, geräth dadurch zugleich mit geschichtlichen Thatsachen in Widerspruch. Er müßte dann sagen, entweder daß die apostolische Kirche vielleicht kein Glaubensbekenntniß gehabt habe, — dann aber würde sie keine Kirche seyn —, oder daß sie ein anderes Bekenntniß gehabt haben könne, — dann aber würde unsere Kirche keine Fortsetzung der apostolischen Kirche seyn, mithin keine christliche Kirche; und man müßte sodann die Möglichkeit zugeben, die Kirche Jesu sey untergegangen." Ferner heißt es, daß „das Glaubensbekenntniß seine absolute Autorität von dem einstimmigen Zeugnisse der durch Christum gestifteten Kirche ableite", — ferner, daß „das Zeugniß der Kirche der Grund des eigentlichen Christenglaubens sey"; und der Satz von der untrüglichen Gewißheit dieses Zeugnisses gilt dem Verf. gleich mit „den Axiomen von unserm eigenen Daseyn oder von der Realität der Dinge, die durch unmittelbares Anschauen erkannt werden." Diese Theses werden für den Standpunkt des Verf. hinlänglich bezeichnend seyn.

De vera biblica adscensus Iesu Chr. in coelum notione, aut. **G. V. Bloch**, Lic. Theol. 1835. Nach einer exegetischen Beweisführung, daß die Berichte der Evangelisten und die Aeußerungen der Apostel dazu

nöthigen, eine sichtbare Auffahrt als geschichtliche, von den Aposteln selbst gesehene Thatsache anzunehmen, unterscheidet der Verf. das sichtbare, äußere Factum einer Auffahrt gen Himmel von dem unsichtbaren, innern Factum einer leiblichen Aufnahme in den Himmel; diese sey kein Gegenstand des sinnlichen Wahrnehmens, noch auch von jener die nothwendige Folge; im Gegentheile, wie es aus den Evangelien erhelle, daß der Herr mit verklärtem Körper auferstanden, so fehle es jener Lehre von einer Himmelfahrt des Körpers an hinlänglichem Grunde und sie gehöre nicht zu dem christlichen Glauben. Das Mysterium ist, nach der Darstellung des Verf., so zu fassen: J. Chr., als λόγος ἄσαρκος von Ewigkeit her bei dem Vater, ist in der Fülle der Zeit als λόγος ἔνσαρκος in die Welt gekommen, durch die Himmelfahrt aber aus derselben wieder hinausgetreten, in seine vorweltliche Herrlichkeit bei Gott als λόγος ἄσαρκος zurückgekehrt. Die Himmelfahrt ist demnach als excarnatio zu fassen, den Aposteln durch die sinnliche Thatsache symbolisch dargestellt. Die Natur Christi muß, mit Apollinaris, als Vereinigung des Logos mit der ψυχὴ und dem σῶμα der menschlichen Natur gedacht werden; diese Vereinigung ist durch die Himmelfahrt als Wiederherstellung der göttlichen Natur in ihre Reinheit gelöset worden. — Dem Verf. ist der Widerspruch seiner Auffassung mit der kirchlichen Lehre nicht entgangen, aber bei der Zuversicht: „die vollere Erkenntniß der Wahrheit könne zu jeder Zeit unter der Leitung des h. Geistes erlangt werden", ist er bemüht, die Uebereinstimmung seiner Vorstellung mit der Schriftlehre darzuthun.

Betrachtungen über die Lehre vom Teufel, vom Prof. H. N. Clausen (1834). Der Verf. erinnert daran, wie „das erneuerte Interesse, womit man von verschiedenen Seiten her die Lehre von einem persönlichen Teufel als Urheber des Bösen als in dem religiösen Bewußtseyn wie in der h. Schrift gegründet darzustellen be-

müht ist, in unverkennbarem Verhältnisse zu gewissen, für unser Zeitalter charakteristischen Eigenthümlichkeiten stehe: einerseits zu dem Bedürfnisse einer tieferen und gründlicheren Auffassung der Hauptmomente des religiösen und sittlichen Lebens, zu der ernsteren Beachtung der Mysterien des Geistes wie auch des positiven Gehalts des Christenthums, andererseits aber zu einer Neigung, sich in die leeren Räume zu versenken, welche die Phantasie mit ihren Ausgeburten bevölkert, und dieselben als echt geborne anzuerkennen, ohne nach der Verwandtschaft derselben mit solchen Vorstellungen zu forschen, die, aus gesundem Denken entsprungen, wiederum das Denken und das Wollen unterstützen und fördern." Nach weiterer Ausführung dieser Bemerkungen, wobei Rücksicht auf religiöse und theologische Erscheinungen im Vaterlande genommen ist, firirt der Verf. die Vorstellung, deren Prüfung er unternommen: „von einem mit Persönlichkeit existirenden Individuum, als Fürsten eines Reiches und Beherrscher aller bösen Geister, der versuchend, anreizend, verderbend auf die Menschen einwirkt." 1) Von der Beweisführung aus der h. Schrift. Die Forderung bleibt hier diese: „die Aeußerungen der h. Schrift von Teufel und Dämonen in ihrer Verbindung zu betrachten: einerseits mit allen andern vorkommenden Aeußerungen über den Ursprung und die Macht des Bösen, andererseits mit der Art und Weise, wie der zu jener Zeit herrschende Volksglaube sich diese Fragen beantwortete." Das Erste betreffend, weist der Verfasser darauf hin, wie im N. T. das Böse im Menschen aus dem Menschen selbst hergeleitet werde, theils als fortgepflanzte Sündhaftigkeit, theils als entstandene Sünde durch eigene Schuld, und wie — wenn an andern Stellen ebendasselbe Böse dem Teufel als Urheber zugeschrieben wird — die Aufgabe entstehe, beide Darstellungsformen durch tiefere Auffassung auf eine dogmatische Einheit, in dem Organismus des Christenthums gegeben, zurückzuführen. Das

Zweite anlangend, wird daran erinnert, wie es factisch erwiesen sey, daß unter den Aussprüchen im N. T. über die Dämonenwelt es keinen einzigen gebe, dem sich eine in allem Wesentlichen entsprechende in den jüdischen Schriften nicht nachweisen lasse, keinen, der an die traditionellen Vorstellungen irgend einen Zug zur Berichtigung, Vervollständigung oder näheren Ausführung hinzufüge, keinen, wodurch jene Vorstellungen auf didaktischem Wege als wesentliches Glied in die christliche Lehre von der Natur, dem Ursprunge, der Entwickelung des Bösen hineingefügt sey; sodann wird gefragt, wie es wohl denkbar und erklärlich sey, daß in jenen Vorstellungen, nicht von Mose und den Propheten herstammend, sondern während der Periode der Entartung und Erniedrigung des Judenvolkes allmählich entstanden, eine so vollkommene Kenntniß der Mysterien von der Geisterwelt enthalten sey, daß Jesu und den Aposteln nichts zu thun war, als die einzelnen Sätze, wie sie von den Juden verstanden wurden, aufzunehmen. — 2) Von der dogmatischen Bedeutung der Lehre von einem persönlichen Teufel: Die Frage von dem Ursprunge des Bösen an und für sich wird dadurch um nichts gefördert; denn die Frage bleibt: was jenen Geist zum Falle gebracht habe? und jede Antwort setzt eben das Böse als älter, denn diesen Fall voraus. Beschränkt man sich aber auf das im Menschen erscheinende Böse, so ist es ebenso unnöthig wie zwecklos, die Abstammung von einer außermenschlichen Persönlichkeit herleiten zu wollen. Denn das Böse, wie es in dem Menschen zum Vorscheine kommt, muß — sowohl hinsichtlich der Stärke, als der Aeußerungen desselben — der menschlichen Natur entsprechen. Nur die oberflächliche Empirie verkennt die unergründlichen Tiefen des seelischen Wesens, die unsichtbaren Fäden, welche die einzelnen Momente des geistigen Wirkens unter sich verknüpfen und die höheren und niederen Kräfte der Seele in die verschiedenartigste Bewegung versetzen. —

3) Wenn demnach die Lehre von einem persönlichen Teufel keinen Anspruch darauf machen darf, unter die christlichen Glaubenslehren gezählt zu werden; wenn die kirchlichen Glaubensbekenntnisse hierin mit preiswürdigem Beispiele vorangegangen sind; wenn es dem christlichen Glauben nur nachtheilig seyn kann, wo ein ungestümer Eifer den Gläubigen Sätze aufzudringen sich bemüht, von deren Wahrheit sich keine Ueberzeugung gewinnen läßt, so muß gleichwohl von der Form und Gestalt, die in dem christlichen Volke stereotypisch geworden ist, die christliche Idee wohl unterschieden werden. Es ist aber diese die des Bösen, nicht als Gegenstand des Selbstbewußtseyns oder an die Bedingungen der menschlichen Natur gebunden, sondern als die die endliche Schöpfung auch auf höheren Stufen durchgreifende Macht, die zu dem heiligen Willen Gottes den Gegensatz bildet; in bildlicher Sprache: der Fürst dieser Welt.

Apologie der Lehre vom Teufel, vom M. L. N. Boisen, Prediger in Laaland (1834).

Sendschreiben an Dr. Prof. Clausen, durch dessen Abhandlung von der Lehre vom Teufel veranlaßt, von W. F. Engelbreth, Consistorialrathe und Prediger (1834).

Beide Schriften stimmen sowohl in den Prämissen, als in dem Endresultate überein. Die letztere empfiehlt sich aber durch mehr wissenschaftliche Haltung, und Ref. wird sich daher mit einem kurzen Auszuge derselben begnügen. 1) „Jesus und die Apostel haben die Persönlichkeit des Teufels so klar und deutlich gelehrt, daß kein Anbequemen an den jüdischen Glauben in dieser Hinsicht denkbar ist, so lange die Worte derselben als Wahrheit und als höchste Regel des christlichen Glaubens gelten sollen." Der Verf. legt besonderes Gewicht auf die in Matth. 13, 39. gegebene Erklärung Jesu: „der Feind ist der Teufel." „In diesen Worten", heißt es, „nur die höchste unpersönliche Idee

des Bösen suchen zu wollen, würde ja geradezu zu der Meinung führen, daß sich Christus hier selbst als unpersönliche Idee darstelle und sich als geschichtliche Person verleugne. Nur derjenige, dem das ganze Leben Jesu ein Mythus oder eine Allegorie ist, den Kampf und Sieg des Guten darstellend, und die Lehre vom Teufel ein Mythus, den Widerstand des Bösen bezeichnend, könnte einer solchen Auslegung beistimmen. So lange als Christus den Christen keine bloße Idee ist und seyn kann, sondern eine wirkliche, geschichtliche Person, die in der Welt gelebt und gewirkt hat: — so lange müssen die Christen auch einen persönlich existirenden Widersacher von ihm und seiner Kirche anerkennen, indem Christus ihn als Person sich selbst als wirklich existirender Person, sein eigenes Reich dem Reiche des Teufels entgegensetzt." Auch in den Besessenen in den Evangelien sucht der Verf. Menschen, „dem besondern Einflusse des Bösen unterworfen", jedoch (was freilich wenig consequent erscheint) ohne ein eigentliches Hinein- und Hinausfahren der Dämonen annehmen, auch ohne den jüdischen Exorcisten nach den Worten Jesu in Matth. 12, 27. eine wirkliche Gewalt über die dämonischen Kräfte einräumen zu wollen; bei jenen Worten beschränkt sich der Verf. auf die Bemerkung: „die wirklich Besessenen von den Eingebildeten zu unterscheiden, fand Jesus hier mit Recht unnöthig; — es ist hier kein Anbequemen an jüdisches Vorurtheil, wenn Jesus wußte, daß wirklich Menschen da wären, auf welche die dämonischen Kräfte auf besondere Art einwirkten (?)." — 2) „Daß Jesus und die Apostel die ganze jüdische Lehre von dem Teufel und den bösen Geistern mit allen Auswüchsen derselben aufgenommen haben, muß erst geschichtlich erwiesen werden." „Ob die Dämonenlehre aus der vor- oder nachbabylonischen Zeit stamme, könnte gleichgültig seyn, insofern als sie Wahrheit enthält; — und wie das christliche Bewußtseyn nur in Christo und seinem Worte wurzelt, so hat auch die

Lehre von dem Teufel und dessen Engeln für das christliche Bewußtseyn hinreichenden Grund." „Warum aber ließe sich nicht annehmen, daß auch bei den Heiden sich Spuren einer uralten Tradition fänden, Funken des Urlichts in der Finsterniß der Sünde, welche die Juden mit den Andeutungen vereinigt haben mögen, die sie in ihren heiligen Büchern oder in einer geheimen, nach und nach verbreiteten Tradition vorfanden?" Als Spuren einer jüdischen Dämonologie der vorexilischen Periode weist der Verf. auf 1 Mos. 3; 3 Mos. 16, 8; 5 Mos. 32, 17; Jes. 13, 21. 34, 14; Hiob 1. u. a. St. hin. Als weitere Entwickelung und Ausbildung der Teufelslehre von Seiten Jesu und der Apostel wird angeführt, „daß, während die jüdische Theologie den Einfluß der Dämonen mehr als physisch, wie als geistig verderbend ansah, Jesus und seine Jünger es besonders darauf anlegen, auf den Einfluß des Teufels als Quelle der Sünde den Blick hinzuziehen. — Uebrigens läßt es sich auch nicht genau bestimmen, ob die rabbinische Theologie, die wir erst nach Ausbreitung des Christenthums genauer kennen, nicht christliche Lehren aufgenommen und dieselben nach rabbinischer Speculation oder Phantasie modificirt habe." — 3) Ueber die religiöse Bedeutung und Wichtigkeit der Teufelslehre äußert sich der Verf. so: „Was den Teufel zum Falle gebracht habe, dürfen wir gewiß als eine Frage zurückweisen, die von menschlicher Vernunft nicht beantwortet werden könne. Aber wenn wir durch J. Chr. von der Macht der Sünde und des Todes, und, da beide von dem Teufel ihren Ursprung haben, zugleich von der Macht des Teufels erlöset werden sollen, so dürfen wir nicht sagen, dasjenige, wovon wir erlöset werden sollen, bleibe dasselbe, wenn es einen Teufel gebe und wenn nicht. Für denjenigen, der von der pantheistischen Ansicht der Sünde als natürlicher Unvollkommenheit ausgeht, kann jene Antwort gelten, nimmermehr aber für einen evangelischen Christen, der die Sünde als Abfall des Willens von dem Gesetze Gottes betrachtet und dem Worte

Jesu als Wahrheit huldigt.... Wenn die h. Schrift lehrt, daß die Sünde etwas Positives, dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes ist, in die Schöpfung durch einen erhabenen Geist hineingedrungen, der, ursprünglich gut geschaffen, den Gebrauch seines freien Willens von Gott abwendete, so werden die Christen weder in dualistische, noch in pantheistische Irrthümer verfallen können, und diese sind für das geistige und ewige Heil des Menschen gefährlicher und verderblicher, als die Lehre der Offenbarung durch Mißbrauch es werden kann."

Fortgesetzte Betrachtungen über die Lehre von dem Teufel, vom Prof. Dr. Clausen (1835). Der Hauptsatz wird hier von dem Verf. so gestellt: nicht sowohl darauf komme es an, „ob diese oder jene Vorstellung von dem Wesen des Teufels die wahre, diese oder jene Auslegung der Aeußerungen der Schrift die rechte sey, als vielmehr darauf, ob es dem gläubigen Christen nöthig sey, zu wissen, welche Vorstellung die wahre, zu entscheiden, welche Auslegung die rechte sey." Wenn diese Frage von der einen Seite bejahend, von der andern verneinend beantwortet wird, so werden wir auf eine Verschiedenheit der Principien zurückgewiesen, die bei der Schriftauslegung und der Fixirung des dogmatischen Lehrgehalts geltend gemacht werden. 1) Es lassen sich in der Geschichte der Schriftauslegung zwei verschiedene Hauptrichtungen unterscheiden, beide so alt wie die christliche Kirche: die buchstäbliche und die spiritualistische. Mit starrer Consequenz durchgeführt — wenn bei der Auslegung der einzelnen Worte die allgemeine Schriftanalogie unberücksichtigt gelassen wird, oder wenn die Auslegung nach einem allgemeinen dogmatischen Typus geregelt wird, ohne daß die Rechtfertigung desselben aus dem jedesmaligen Texte geführt wird — würde die eine wie die andere jede Auslegung in ihrem Wesen auflösen und dem in der evangelischen Kirche aufgestellten Principe der Sichselbstauslegung der h. Schrift

widerstreiten. „Im ersten Falle werden die Einzelnheiten der Schrift so behandelt, als seyen sie nicht ebenso viele Theile der ganzen Schrift; im zweiten Falle wird die Schrift als Einheit so behandelt, als sey sie etwas Anderes, als eben der Inbegriff aller einzelnen Theile." Es ergibt sich mithin dieser Kanon: daß jede Auslegung als unstatthaft abgewiesen werden müsse, nach welcher der geistige Typus, auf dem sie basirt wird, mit dem Texte oder die Worte des Textes mit der unbezweifelten Schriftanalogie unvereinbar seyn würden. Auch innerhalb der durch diese Regel angedeuteten Grenzlinie werden allerdings große Verschiedenheiten zum Vorscheine kommen; von der einen Seite wird darüber geklagt, wie die Ausleger bei dem löblichen Eifer, der Lehre ihre Vollständigkeit zu bewahren, es mit der Reinheit der christlichen Idee zu leicht nehmen, indem sie, auf dem Buchstaben fest beharrend, die gehörige Rücksicht auf die religiöse Sprachweise des orientalischen Alterthums, sowie auf den eigenthümlichen Totalcharakter des neutestamentlichen Vortrags vernachlässigen; von der andern Seite wird geklagt, daß die Ausleger, wegen der Reinheit der christlichen Lehre eifrig bemühet, die Vollständigkeit derselben durch die Dreistigkeit in Gefahr bringen, womit die Grenze zwischen dem beabsichtigten Sinne und den bildlichen Elementen der Bezeichnung gezogen werde. Gerade aber, weil in dieser Hinsicht nach beiden Seiten hin gefehlt wird und gefehlt werden muß, ist es von der höchsten Wichtigkeit, daß beide Auslegungsarten in der Kirche frei und ungehindert geübt werden. Dieser Grundsatz muß demnach festgehalten werden: „daß eine Schriftauslegung, die an der Form des geschriebenen Wortes festhalte, als christlich dem Principe und der Richtung nach angesehen werden müsse, so lange als sie nicht auf Sätze hinführt, die dem Geiste und den Grundlehren des Christenthums widerstreiten; und ebenfalls müsse eine Auslegung, die darauf ausgehe, das Wort

als die sichtbare Form von der durch dieselbe angedeuteten Idee zu unterscheiden, als christlich dem Principe und der Richtung nach anerkannt werden, so lange als sie nicht von solchen Lehrsätzen hinwegführe, welche nach der heiligen Schrift mit dem Zwecke und den Grundlehren des Christenthums in unmittelbarer Verbindung stehen." — 2) Die Anwendung dieses hermeneutischen Grundsatzes bei der Bildung und Entwickelung der Glaubenslehre wird durch diesen Grundsatz ausgedrückt: „Was den wesentlichen Gehalt der Glaubenslehre ausmacht, muß in demjenigen gesucht werden, das als unwandelbares Resultat stehen bleibt, unabhängig davon, ob die h. Schrift mehr oder weniger nach dem Buchstaben ausgelegt werde, nur daß sie als Wort Gottes, mit Ehrfurcht und Glauben, mit Gründlichkeit und Ernste behandelt werde; dasjenige hingegen, dessen Bedeutung streitig wird, je nachdem das christliche Auslegungsprincip auf strenger buchstäbliche oder auf freier geistige Weise angewandt wird, darf zu dem wesentlichen Lehrgehalte nicht gerechnet werden." Nach diesem Principe werden, wenn nach der Schriftlehre von dem Teufel gefragt wird, als zu vermeidende Extreme folgende aufgestellt: wo „entweder alle einzelnen Aeußerungen von der Gewalt und dem Reiche des Teufels in buchstäblichem Sinne genommen werden", oder wo „in jenen Aeußerungen nichts Anderes gefunden wird, als eine dichterische Personification der versuchenden und anreizenden Sinnlichkeit im Menschen." „Das Wesentliche aber" — so schließt der Verf. — „das eigenthümlich Christliche dieser Lehre ist ein solcher Begriff von dem Bösen, der von der manichäischen Vorstellung von einem ursprünglich bösen Principe, das den Menschen beherrscht, so weit absteht, als von der pelagianischen, welche den Ursprung des Bösen nur in dem Individuum sucht, das Wesen des Bösen in der Macht allein, bis zu welcher die sinnliche Lust durch die Versuchungen des Lebens gesteigert wird, — der Be-

griff also von dem Bösen als einer durchgreifenden Macht, die, vom Anfange an wirksam und in das menschliche Geschlecht von dessen ersten Stammeltern her hineingedrungen, nur durch die erlösende Kraft Gottes überwunden werden kann. Was aber die Frage von der Persönlichkeit des Teufels betrifft, mag der Eine für seine Auffassung die größere Vollständigkeit, der Andere für die seine die größere Reinheit in Anspruch nehmen, nur daß von beiden Seiten anerkannt werde, daß diese Verschiedenheit das Heiligthum des christlichen Glaubens nicht berühre."

De notione amicitiae religione christiana emendanda, auct. Dr. G. P. Brammer, Prediger in Jütland. Eine Entwickelung der Idee der Freundschaft, als der erhabensten und innigsten Liebe, deren Verwirklichung erst durch das Christenthum erreicht sey. Zu dieser Entwickelung wird der Weg gebahnt durch Betrachtungen über die verschiedenartigen gesellschaftlichen Verbindungen, durch welche das höhere Menschenleben bedingt ist. Der Verf. unterscheidet: societates bonorum naturalium causa factae — societates non-christianae bonorum moralium causa factae — societates ab amore ortae. Die Vollendung dieser Verbindungen endlich ist in der fraternitas et amicitia christiana gegeben.

Historische Theologie.

Briefe des Clemens Romanus an die Gemeinde zu Korinth. — Polycarp's Brief an die Philippenser. — Apologien des Justinus Martyr. — Dessen Brief an Diognetus; übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen von C. H. Muus, Cand. d. Theol. (1835. 1836). Der Verf., der schon früher eine dänische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius geliefert hat, beabsichtigt, gleichsam als historische Beilagen zu jenem Werke, eine Reihe der ältesten kirchlichen Schriften nachfolgen zu lassen, um die Leser in das Leben des christlichen

Alterthums hinein zu versetzen. Für diese Absicht möchte indessen eine zweckmäßige Auswahl besser geeignet seyn; die vollständige Mittheilung dürfte, um ansprechend gefunden zu werden, schon nicht geringe Kenntnisse und nicht geringes alterthümliches Interesse voraussetzen. Die Einleitungen, theils historischen, theils reflectirenden Inhalts, heben auf zweckmäßige Weise die Persönlichkeit der Verfasser und die Bedeutung ihrer Schriften hervor, und in den Anmerkungen werden die nöthigen geschichtlichen und archäologischen Erläuterungen mitgetheilt. Der Uebersetzung wäre wohl größere Einfalt und ein mehr alterthümliches Gepräge zu wünschen. Die schwierigeren Stellen, wegen deren Uebersetzung der Verf. zweifelhaft war, sind hinten im Griechischen angehängt. Auf den kritischen Verdacht gegen einzelne der übersetzten Schriften ist nach der populären Behandlung des Ganzen nur hingedeutet.

De vi et effectibus baptismo ab ecclesiae patribus ante a. 258 tributis, auct. F. Nielsen, Lic. Theol. (1836). Diese ausführliche Monographie gibt eine genaue Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen der ältesten Kirchenväter über Elemente, Form, Bedeutung und Wirkungen der Taufe. Außer den Kirchenlehrern jener Periode sind die Const. apost. nebst dem gewöhnlich den Werken Cyprian's beigefügten liber de bapt. haeret. und den in Cyprian's Briefen aufbewahrten Aeußerungen der Gegner desselben als Quellen benutzt. Bei der fleißigen Bearbeitung wird eine zweckmäßige Anordnung ungern vermißt. Anstatt die Masse der verschiedentlich modificirten Vorstellungen nach einem realen Eintheilungsgrunde zu ordnen, wodurch zugleich die Uebersicht und Vergleichung erleichtert und viel Raum erspart wäre, hat der Verf. die chronologische Anordnung befolgt, und zwar so, daß orientalische und occidentalische Lehrer unter einander aufgeführt werden. Dem Clemens Alex. ist z. B. zwischen Irenäus und Tertullian, dem Origenes zwischen Tertullian

und Cyprian der Platz angewiesen. Jenem Mangel abzuhelfen, ist zwar eine übersichtliche Recapitulation am Schlusse angehängt; dem Leser bleibt aber doch immer die mühsame Arbeit, das Zusammengehörige aus vielen Stellen herauszusuchen.

De resurrectione I. Chr., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in eccl. ad finem usque sec. VIti valuerunt, auct. C. L. **Müller**, Lic. Theol. (1836). Der Verf. hat — was allerdings zu bedauern ist — die Untersuchung über die Auferstehung und Himmelfahrt, als Gegenstand der Dogmatik und Apologetik der K. V., auf eine künftige Bearbeitung verspart und sich gegenwärtig auf das streng Geschichtliche, auf die Meinungen der K. V. von den letzten Schicksalen des Herrn beschränkt. Im Kap. von der Auferstehung wird gehandelt von der Kraft, durch welche, und dem Zustande, aus welchem Chr. auferstanden, von der Person des Auferstehenden, dem Gefolge desselben, dem Herausgehen aus dem Grabe, der Zeit der Auferstehung. Im Kap. von dem Leben Chr. nach der Auferstehung werden die später aufgekommenen Meinungen von den älteren, sowohl in der griech., als der lat. Kirche, unterschieden, dabei aber die Momente, über die Alle einverstanden waren, namentlich hervorgehoben. Im Kap. von der Himmelfahrt wird gehandelt von der sichtbaren Auffahrt, der Persönlichkeit des Auffahrenden, dem Wege der Auffahrt. Mit sorgfältiger Kritik sind zugleich bei den einzelnen Vorstellungen der K. V. die etwaigen Spuren in den Schriften der Apostel nachgewiesen. Die Apostel aber werden bei der ganzen Untersuchung — als nicht sowohl der Lehre, noch auch den von den Aposteln erlebten Thatsachen, als vielmehr verschiedenen aus denselben gezogenen Folgerungen geltend — als bloße menschliche Lehrer betrachtet und als erste Glieder der Reihe der K. V. angeschlossen. Ein bisher wenig bearbeiteter Abschnitt der Dogmengeschichte ist durch diese vorzüg-

liche, so gründliche als kritisch besonnene, Schrift befriedigend beleuchtet.

De aetate articuli, quo in symbolo apostolico traditur I. Chr. ad inferos descensus, auct. Dr. G. H. Waage, Prediger an der Frauen-K. in Kopenhagen (jetzt Director der Akademie in Soróe) 1836. Die erste Abtheilung beschäftigt sich mit der seit der king'schen hist. symb. apost. allgemein angenommenen, nach und nach jedoch wiederum etwas modificirten Meinung, die Aufnahme des Artikels: descendit ad inferos, in das Symbol sey durch die apollinaristische Ketzerei veranlaßt worden, wegen des polemischen Nutzens in dem dadurch entstandenen Streite. Der Verf. geht die Reihe der Kirchenlehrer durch, die gegen die Apollinaristen geschrieben — von Athanasius und Epiphanius bis Ambrosius und Augustinus, und die Resultate der mit ungemeiner Gründlichkeit vorgenommenen Prüfung sind diese: daß der aus der Lehre von der Niederfahrt gezogene Beweis gegen die Apollinaristen von den berühmtesten Vätern (den beiden Gregoren, Chrysostomus, Augustin) gänzlich unbenutzt gelassen und von keinem Kirchenlehrer mit besonderem Interesse hervorgehoben ist. Es wird ferner gezeigt, wie in den Concilien, wo der Apollinarismus verketzert worden (zu Alexandrien 362, Rom vom J. 369—382, Constantinopel 381), in den Acten dieser und anderer Kirchenversammlungen, wo über denselben Gegenstand verhandelt worden, so wenig wie in den nach jener Anathematisirung hinterlassenen öffentlichen und privaten Symbolen auf den descensus irgend ein dogmatisches Gewicht gelegt worden ist. Durch die hieher gehörige Untersuchung darf dieser Punkt wohl als völlig ins Reine gebracht angesehen werden. Weniger befriedigend möchte der zweite Theil der gelehrten Monographie ausgefallen seyn, der sich mit der positiven Frage über das symbolische Alter jenes Artikels beschäftigt. Der Verf. beruft sich auf verschiedene Glaubensformeln, vor dem

apollinaristischen Streite abgefaßt: auf die dritte sirmiensische, wo jener Artikel von den Arianern aufgeführt ward, von den Orthodoxen aber ausgelassen (warum aber? der Verf. fügt selbst hinzu: „ob novitatem suspectum"); auf die cyrill'schen Katechesen, bei denen der Verf. das Symbol der Kirche zu Jerusalem nicht aus den Ueberschriften, sondern aus den gegebenen Expositionen herausgebracht haben will; auf die Schriften des Epiphanius (denn obgleich jener Artikel in zwei von ihm aufbewahrten Symbolen fehlt, sey er doch an drei verschiedenen Stellen, wo Ep. die einzelnen Stücke des christl. Glaubens aufzählt, zu lesen); auf das bei Walch angeführte „symb. lat. vetus incertae ecclesiae", welches von Blanchinus dem Vigilius Tapsensis zugeschrieben, von unserm Verf. aber wenigstens als gleichzeitig mit dem Anfange der apollinaristischen Irrlehren angesehen wird, und zwar, obgleich in diesem Symbole die Worte 1. Joh. 5, 7. citirt werden; ferner auf alle Liturgien der orient. Kirche, die des h. Basilius, die monophysitische und nestorianische. Wenn aber, wie hier der Fall ist, die Frage beschränkt wird auf den symbolisch-kirchlichen Gebrauch jenes Artikels vor einem gewissen Zeitmomente, so müßte erstlich strenger, als hier geschehen ist, zwischen kirchlichen Glaubensformeln und privaten Erklärungen des Inhalts derselben geschieden, und zweitens nur aus solchen Formeln der Beweis gesucht werden, deren Alter aus sichern Indicien erweislich ist. Auf keinen Fall aber kann es als erwiesen gelten, wie der Verf. behauptet, „daß dem Artikel de desc. ad inf. kein geringeres Alter, als den übrigen Artikeln des apost. Symb. beigelegt werden dürfe." Diese Behauptung ist jedoch von dem Verf. selbst bedeutend eingeschränkt worden, wenn er es als „erwiesen anerkennt, daß der fragliche Artikel, obgleich von alten Zeiten her in das Symbol aufgenommen, doch erst in spätern Zeiten gewöhnlich in den uns hinterlassenen Formeln des Glaubensbekenntnisses vorkommt." Zur Er-

klärung dieser Erscheinung ist die Hypothese vom Verf. aufgestellt, daß es der Verbindung jenes Artikels mit der im 7ten Jahrh. aufgekommenen Lehre vom Fegfeuer zuzuschreiben sey, daß auf denselben ein immer größeres Gewicht gelegt worden. Ohne das Ingeniöse dieser Hypothese zu verkennen, ist Ref. der Meinung, daß der Verf. durch diese Erklärungsart in einen Fehler verfallen ist, ähnlich dem, den er in der ersten Abtheilung siegreich bestritten hat. Dieß hängt aber mit dem zusammen, worin Ref. einen Hauptmangel dieser sonst so lehrreichen und erschöpfenden Schrift findet. Es fehlt nämlich an einer pragmatischen Darstellung der in den allgemeinen kirchlichen Verhältnissen gegründeten Entstehung und allmählichen Ausbildung und Entwickelung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses; und doch scheint es aus dieser völlig erklärbar, ohne daß zu irgend einer einzelnen kirchlichen Erscheinung die Zuflucht genommen werden darf, sowohl daß jener Artikel erst später in das Glaubensbekenntniß Eingang gefunden, als wie und warum derselbe durch die fortschreitende Reflexion über den geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Tode und der Auferstehung des Herrn nach und nach allgemeinere Geltung erhalten hat.

Von den dänischen Ausgaben des kleinen Katechismus Luther's, vom Bischofe Dr. Mynster (1835); eine specielle Litterärgeschichte jenes Buches seit der ersten dänischen Uebersetzung durch Peter Palladius, den ersten evangelischen Bischof in Seeland, welche später von dem Consistorialr. Mohnike, dem das Buch dedicirt war, ins Deutsche übersetzt worden ist [a]).

---

a) In den späteren Ausgaben des Kat. ist die ältere Schreibart „den Helligaand" (der Heiliggeist) gegen die „den hellige Aand" (der heilige Geist) vertauscht. Der Bischof Mohnike vertheidigt diese als die sprachrichtige und zeigt, wie die gewöhnliche ältere aus bloßer Nachlässigkeit, durch Weglassen des kaum hörbaren E encliticum, entstanden ist; er bezeichnet übrigens den darüber

Geschichte des Exorcismus in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1835). Der Exorcismus als Theil der Taufhandlung war in die erste Kirchenordinanz des Königs Christian III. aufgenommen, und zwar in weit strengerer Form, als vor der Reformation. Im J. 1566 wurde ein Prediger Bartholin wegen eigenmächtiger Weglassung des Exorcismus seines Amtes entsetzt und zu ewigem Gefängnisse verurtheilt, jedoch nach einigen Jahren freigelassen; in zwei lateinischen Abhandlungen bestritt er mit gehaltvollen, aus der heil. Schrift und den Principien der evang. Kirche entnommenen Gründen die Rechtmäßigkeit des Exorcismus. Der König Christian IV. ließ im J. 1606 bei der Taufe einer Prinzessin den Act wegfallen, auch von den Bischöfen und der theol. Facultät Gutachten über das fernere Beibehalten desselben einholen. Diese erklärten sich aber dafür. So bestand der Exorcismus in der dänischen Kirche noch

---

entstandenen Streit als einen Buchstabenstreit, des Aufhebens wenig werth. Diese Aeußerungen veranlaßten eine „freimüthige Widerlegung" von dem Mag. Lindberg, der Vertheidigung der Schreibart „Helligaand" gewidmet. Dieser „Heiligaeist" — heißt es — macht bei uns den Unterschied: die Orthodoxen glauben an „den Helligaand"; diejenigen, die den Taufbund und somit das Christenthum bestreiten, bekennen „den hellige Aand". Der Verf. gibt zu, daß Einzelne, die mehr deutsche, als dänische Bildung haben und halb in dem Wahne gesteckt haben, das Christenthum bei uns sey eigentlich eine Uebersetzung aus dem Deutschen, sehr wohl sich dazu versucht gefunden haben mögen, „den hellige Aand" zu setzen anstatt den „Helligaand", als muthmaßlich genauere Uebersetzung aus dem Deutschen. Er hält sich aber überzeugt, „daß Niemand, der des Dänischen kundig ist und sich von demselben angesprochen fühlt, so kurzsichtig sey, daß er jetzt nicht wenigstens dunkel empfinde, wie groß und wesentlich der Unterschied sey, wie unmöglich, so wesentlich verschiedene Geister unter sich zu mischen." Selbst der Teufel, behauptet Mag. Lindberg, könne in sprachlicher Hinsicht gar wohl „der heilige Geist" genannt werden.

ten Besitzungen, und diese noch obendrein durch die fortdauernde Treue von Seiten des Papstes bedingt gewesen sey.

De Remberto archiepiscopo Hamburgo-Bremensi. Auct. M. P. F. A. **Hammerich** (1834). Eine Biographie des treuen Gehülfen und Nachfolgers Ansgar's, des skandinavischen Apostels: von der Kindheit und Jugend R's., dem Aufenthalte desselben bei Ansgar und seinem apostolischen Wirken in Dänemark und Schweden nach dem Tode Ansgar's (868—888). Die vorhandenen — leider sparsamen — Quellen sind fleißig benutzt, die historische Kritik aber, bei Ausmittelung einiger chronologischen Momente, ist mit unsicherer Hand geübt, und die versuchte pragmatische Behandlung wenig gelungen. Auch wird durch die Ueberschriften: sententiae R. de rebus ecclesiasticis, systema R. theologicum — versprochen, was nicht geleistet worden, auch schwerlich geleistet werden kann.

Populäre Vorträge über die Reformation, vom Prof. Dr. **Clausen** (1836). Diese als Einleitung zum dritten Jubiläum der evang. Kirche in Dänemark öffentlich gehaltenen Vorträge — nach einer kurzgefaßten Darstellung der Hauptbegebenheiten der Reformationsgeschichte und einer kurzen Charakteristik der Reformatoren, die leitenden Grundsätze des Reformationswerkes bei Entwickelung der Lehre wie bei Anordnung des Gottesdienstes und der kirchl. Verfassung vorzüglich hervorhebend — sind seitdem (1837) in deutscher Uebersetzung erschienen.

Reformantes et Catholici tempore, quo Sacra emendata sunt, in Dania concertantes, auct. Dr. C. T. **Engelstoft**, in Univ. Haun. Prof. Theol. 1836. „Auch von dem vollständigsten und beßten Geschichtschreiber der Reformation Dänemarks (Münter) gilt es, daß er, bei den einzelnen Thatsachen verweilend, über die geistigen Momente leicht hinweggegangen ist und sich meistens durch Conjecturen in die Gemüthsstimmungen der

betheiligten Personen versetzt hat. Es schien mir daher, um einem so wichtigen und anziehenden Theile unserer Geschichte zu seinem Rechte zu verhelfen, der Mühe werth, die entgegengesetzte Methode zu versuchen, auf die litterarischen Denkmäler, in welchen die streitenden Geister gleichsam lebend und kämpfend uns erscheinen, die Aufmerksamkeit zu wenden, um aus dieser Quelle ein Bild der Streiter und des Streites selbst zu gewinnen." Diese Worte der Vorrede stellen uns die Aufgabe des Verf. klar vor Augen. Er gibt zuerst eine überaus fleißig und genau ausgearbeitete litterär-historische Uebersicht der polemischen Schriften in chronologischer Zeitfolge, vom J. 1521 bis zum J. 1536. Die Schrift selbst zerfällt in drei Abtheilungen: Allgemeine Physiognomik der Katholiken und der Reformirenden nach den verschiedenen Ansichten über Kirche und Staat, Religion und Moral, und dem darin gegründeten verschiedenen praktischen Interesse. — Schilderung der Art des Streitens von beiden Seiten, hinsichtlich der Beschaffenheit der Beweisgründe, der verschiedenen polemischen Kunstgriffe, der Heftigkeit und Erbitterung der Gemüther. — Die Hauptpunkte der Polemik: von der Kirche, von der h. Schrift, von der Regel des Glaubens und der Lehre. Zwei Documente aus dem kön. geheimen Archive sind als Beilagen der inhaltreichen Schrift hinzugefügt: ein Schreiben von den evang. Predigern und ein gleiches von den Superintendenten, beide an den König Christian III.

Der Reichstag in Kopenhagen 1530. Eine historische Schilderung aus der Reformationszeit vom Prof. Dr. Engelstoft. Von dem kopenhagener Reichstage im Juli 1530, an welchem die 43 Glaubensartikel der evang. Prädicanten übergeben wurden, ist die erste Consolidirung der Reformation in Dänemark zu rechnen. Durch Benutzung sowohl ungedruckter Quellen, als einer alten, von den Historikern bisher unbeachtet gelassenen Druckschrift

(des malmöer-Berichts) ist es dem Verf. gelungen, mehrere einzelne Momente zu vervollständigen und zu berichtigen; namentlich sind in den früheren Recensionen jenes Glaubensbekenntnisses nicht wenige bedeutende Fehler nachgewiesen. Ueberhaupt aber ist diese Monographie durch die gediegene Ausführung ein wichtiger Beitrag zu der dänischen Reformationsgeschichte.

Symbolae ad illustrandam Bugenhagii in Dania commorationem, aut. Dr. B. Münter, in aula regia concionat. (1836). Nach einer kurzen Uebersicht der Lebensschicksale B's. vor seinem Aufenthalte in Dänemark werden die wichtigen Momente seines dortigen Wirkens genau und umständlich dargestellt: die Krönung des Königs und der Königin, die Einweihung des Superintendenten, die Verdienste um die Ordnung des Kirchenwesens und die Organisation der kopenhagener Universität. Ein chronologisches Verzeichniß der in Dänemark verfaßten Schriften B's. und ein Calendarium über seinen dreimaligen Aufenthalt daselbst sind beigefügt. Außer den gedruckten Quellen ist auch das kön. geh. Archiv benutzt worden und einige Documente aus demselben mitgetheilt. Bei dem sorgfältigen Fleiße, womit selbst geringfügige Momente der äußern Geschichte behandelt sind, vermißt man übrigens um so mehr eine Verknüpfung derselben mit der innern Geschichte, Aufschlüsse über Werth, Bedeutung und geistigen Einfluß der reformatorischen Thätigkeit B's. auf fremdem Boden.

Geschichtliche Darstellung der Einführung der Reformation in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1836).

Die Einführung des evangelischen Christenthums in Dänemark, vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1836).

Beide Schriften sind in Veranlassung der Jubelfeier der dänischen Kirche herausgegeben, die erstere als ge-

krönte Preisschrift durch Veranstaltung „der Gesellschaft für den rechten Gebrauch der Presse.“ Ohne auf wissenschaftlichen Werth Anspruch zu machen, sind sie auf die gebildete Lesewelt berechnet, und sie empfehlen sich durch den religiösen Charakter sowohl, als durch Anordnung und Behandlung des geschichtlichen Stoffs [a]).

Stimmen aus der Reformationszeit der dänischen Kirche, von der litterarischen Gesellschaft in Fühnen herausgegeben in Veranlassung der dritten Jubelfeier der Reformation (1836). In Odense, der Hauptstadt Fühnens, findet sich in einer öffentlichen Bibliothek, der brahe'schen, eine Sammlung von litterarischen Seltenheiten aus dem Zeitalter der Reformation. Von diesen werden hier verschiedene charakteristische Bruchstücke mitgetheilt, zur exegetischen, dogmatischen, homiletischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Litteratur gehörend. Auch ein bisher ungedruckter Brief von Hans Tausen, dem eifrigsten Beförderer der dänischen Reformation, an den König Frederik den Ersten ist hinzugefügt; mit lutherischer Derbheit wird darin gegen die schon offenkundig gewordene Tendenz, die Kirche politischen Rücksichten unterzuordnen, gewarnt. Die speciellen Einleitungen zu den verschiedenen Abtheilungen, geschichtlichen und litterär-historischen Inhalts, sind von dem Dr. Kalkar verfaßt, und eine allgemeine Einleitung, von dem Bischofe in Odense, Dr. Faber, vorausgeschickt, enthält eine Sammlung von Actenstücken, um eine Uebersicht der wichtigsten, von den späteren Königen Dänemarks getroffenen Veranstaltungen in An-

a) Für die Bedürfnisse des Volkes bei der großen kirchlichen Feier war sowohl von Seiten der Regierung gesorgt, durch Vertheilung einer kurzen geschichtlichen Uebersicht, von dem Bischofe in Seeland, Dr. Mynster, verfaßt, als von Seiten der obengenannten Gesellschaft durch die Herausgabe einer vorzüglich gelungenen religiös-geschichtlichen Volksschrift vom Pastor Luplau.

gelegenheiten der Kirche und des öffentlichen Unterrichts zu gewähren.

Der jüdische Staat zur Zeit der Geburt Christi, vom Dr. J. P. Mynster, Bischofe in Seeland (1837). Eine durch kritischen Gebrauch der Quellen, zweckmäßige Anordnung und gefällige Darstellung belehrende und anziehende Schilderung der geographischen, politischen und religiösen Verhältnisse Judäas.

Die Stellung der Mosaiten in Dänemark vormals und jetzt. Von A. D. Cohen, Katechet bei den mosaischen Gemeinden in Fühnen und Laaland-Falster (1837). Diese Darstellung umfaßt beinahe 200 Jahre, vom J. 1651. In diesem Jahre wird zum ersten Male (unter König Frederik III.) der Juden Erwähnung gethan durch eine Verordnung, die den Eintritt derselben in den dänischen Staat verbietet; schon 6 Jahre später aber wurde es den portugiesischen Juden erlaubt, in allen Provinzen des Reichs sich anzusiedeln und sich durch Handel zu ernähren. Alle Gesetze und öffentlichen Veranstaltungen, die Juden betreffend, sind in diesem Werke, chronologisch geordnet, zusammengestellt und geben eine faßliche und in vielen Rücksichten interessante Uebersicht dessen, was hinsichtlich der bürgerlichen und religiösen Verhältnisse, der Schulen und der Armenversorgung der Juden im Verlaufe der Zeiten gethan worden ist. Der Verf. ist fest in dem Glauben an die ewige Geltung und Dauer des Mosaismus; von diesem Gesichtspunkte aus mußte ihm jede Veranstaltung, um den Juden den Uebergang zum Christenthume zu erleichtern und zu begünstigen, als ungerechte und unwürdige Proselytenmacherei erscheinen, und er dringt auf eine vollkommene Emancipation oder völlige Gleichstellung der Juden, damit jeder Versuchung zum Uebertritte vorgebeugt werde.

Praktische Theologie.

Erklärung der Evangelien des Matthäus und Johannes, vom Dr. N. Möller, Bischofe in Laaland-Falster (1835).

Das Evangelium St. Matthäi, ausgelegt und erklärt vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1837). Versuche der populären Schriftauslegung. Die erste Bearbeitung ist eine im Ganzen gewiß gelungene Anleitung für Schullehrer bei dem Einführen der Jugend in die h. Schrift; die zweite, für Bibelleser im Allgemeinen bestimmt, dürfte bei weniger starrem Dogmatismus und einer etwas weniger zudringlichen Frömmigkeit ihrem Zwecke besser entsprochen haben.

Untersuchung über das Wesen, die Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Bibellesens und dessen Verhältniß zur öffentlichen und häuslichen Andacht, vom Dr. N. Faber, Bischofe in Odense (1834).

Versuch einer Entwickelung des Wesens u.s.w. des Bibellesens, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1834).

In mehreren Provinzen Dänemarks, namentlich in Fühnen, sind in den letzten zehn Jahren die Conventikel, besonders in den Dörfern, immer häufiger geworden. Wo solche Zusammenkünfte zur gemeinschaftlichen Erbauung nicht — wie es erweislich öfters der Fall war — der unmittelbaren Einwirkung gewisser kirchlichen Parteigänger zuzuschreiben waren, sondern einem frommen, wenn auch gewöhnlich unbewußten Bedürfnisse, glaubte man diesem entgegenkommen zu müssen und zugleich den nachtheiligen Wirkungen einer nur zu leicht irre geleiteten Frömmigkeit am beßten dadurch vorzubeugen, daß die Anleitung zum verständigen und fruchtbaren Bibellesen den Gemeindegliedern von ihrem Prediger selbst gegeben würde. Sich diesem Geschäfte zu unterziehen, wurden die Geistlichen auf-

gefordert, und um das Unternehmen auf rechte Art zu fördern, setzte die litterarische Gesellschaft in Fühnen einen Preis auf eine befriedigende Untersuchung über das Wesen und den Nutzen des Bibellesens. So sind beide obengenannte Schriften entstanden. Die Fragen: was und wie gelesen werden solle, durch wen und wo — sind mit gleicher Sachkenntniß und praktischem Scharfblicke erörtert, die Einwürfe geprüft, das Verhältniß des Bibellesens zu dem öffentlichen Gottesdienste wie zu den privaten Andachtsübungen und die verschiedenen zu berücksichtigenden Bedingungen sorgfältig erwogen.

Aus der homiletischen Litteratur mögen genannt werden: Festpredigten, in der Frauen-Kirche in Kopenhagen gehalten vom Prof. Dr. Clausen. — Drei Reformationsreden, bei Veranlassung der Jubelfeier, vom Bischofe Dr. Faber. — Casualreden, von J. H. Lautrup, Prediger in Seeland. — Festpredigten, von A. Leth, Prediger in Fühnen. — Betrachtungen über die Glaubenslehren, vom Bischofe Dr. Mynster, und desselben Predigten an dem Jubelfeste zum Andenken der Einführung der Reformation in Dänemark (beide ins Deutsche übersetzt). — Predigten, bei verschiedenen besondern Gelegenheiten gehalten von S. R. Ortwed, Stiftspropste in Odense (der Verf. war früher Prediger in Westindien, nachher auf der Insel Bornholm). — Neue Sammlung von Predigten, von S. Schiödte, Stiftspropste in Wiborg. — Communionsbetrachtungen, von L. Westengaard, Prediger in Odense.

Die Bibelgeschichte des N. Test., vom Dr. J. S. B. Suhr, Adjuncte an der Kathedralschule in Ribe (1837). Zum Gebrauche bei dem Religionsunterrichte in den obern Classen der gelehrten Schulen. Eine Uebersicht der Bücher des N. T., so wie Palästinas zur Zeit des Herrn ist vorausgeschickt. Die evang. Geschichte ist synoptisch be-

handelt nach Clausen's tabulae synopt. IV. evangg.; in der Apostelgeschichte ist die Anordnung von Neander's Gesch. der Pflanzung der christl. Kirche befolgt.

Das dänische Kirchenjahr und dessen Perikopen, vom Lic. W. Rothe, Lector an der Akademie in Soröe (1836). Der archäologische Theil ist nicht darauf berechnet, durch selbständige Forschungen neue wissenschaftliche Resultate zu gewinnen oder die schon gewonnenen zu befestigen und zu berichtigen. Als „Handbuch für Prediger und Kirchenbesucher" aber ist das Buch durch fleißiges Sammeln und populäre Darstellung des Bekannten wohl geeignet, für die Organisation der kirchlichen Heortologie Interesse zu erregen. Dabei sind die liturgischen Eigenthümlichkeiten der dänischen Kirche überall sorgfältig nachgewiesen und geschichtlich beleuchtet. Freilich reichen diese nicht hin, um die Benennung eines besondern „dänischen Kirchenjahres" zu rechtfertigen, es bleibt aber immer von Interesse, die von Zeit zu Zeit entstandenen Abweichungen von den Gebräuchen anderer Landeskirchen genauer zu kennen.

Liederschatz für die dänische Kirche, vom Pastor N. F. S. Grundtvig (1836. 37). Eine sehr reichhaltige Sammlung theils eigener Dichtungen, theils freier Bearbeitungen sowohl von Psalmen aus dem Alterthume der griechischen und lateinischen Kirche, als von neueren, aus den Liedersammlungen der englischen, deutschen, skandinavischen Kirchen entnommen. Bei dem reichen poetischen Geiste des Verf. ist hier eine wichtige Vorarbeit zu einem künftig zu hoffenden neuen Gesangbuche der dän. Kirche zu Stande gekommen; allerdings aber mahnt auch hier die grundtvig'sche Poesie an die Nothwendigkeit einer sondernden und läuternden Kritik.

Vermischte Aufsätze liturgischen Inhalts, von P. C. S. Gad, Compastor an der Dreifaltigkeits-Kirche in Kopenhagen. Beiträge zu einer schon lange sehn-

lichst gewünschten Revision des Rituals und Altarbuchs der dänischen Kirche. Auch ist es zuletzt den standhaft fortgesetzten Bestrebungen gelungen, die juridische Behörde (die Canzlei), deren Fürsorge die kirchlichen Angelegenheiten in Dänemark anvertraut sind, von der Nothwendigkeit dieser liturgischen Revision zu überzeugen. Die Arbeit ist vorläufig dem Bischofe in Seeland, Dr. Mynster, übertragen worden, um darnach an eine zu ernennende Commission gewiesen zu werden.

Vielfach ist in den letztern Jahren die Frage angeregt worden: in wiefern mit dem Grundsatze der Gewissensfreiheit die Verpflichtung der Gemeindeglieder bestehen könne, sich an den respectiven Geistlichen als Seelsorger zu halten. Von Seiten der grundtvig'schen Partei ist diese Frage zur Lebensfrage gemacht worden; die Aufhebung jener Verpflichtung — besonders hinsichtlich der beiden Sacramente und des Confirmanden-Unterrichts — ist als die erste Bedingung einer evangelisch-kirchlichen Freiheit reclamirt worden; durch Reisen im Lande umher hat man in den Dörfern Unterschriften gesammelt [a]), und bei den Ständeversammlungen sind Petitionen, diesen Gegenstand betreffend — jedoch zu spät — eingereicht worden. Von dieser Seite ist die Behauptung zum Grunde gelegt: der kirchliche Verband sey schon an vielen Orten de facto gelöset; die Gemeindeglieder befinden sich durch ihren Glauben zu ihrem Prediger in entschiedenem Gegensatze; sie dürfen sich nicht einmal auf die Kraft der Sacramente vertrösten, wenn von den Worten der alten Ueberlieferung abgewichen werde, namentlich wenn der Taufbund durch das Weglassen der Entsagung

---

a) Der unermüdeten Thätigkeit des Mag. Lindberg's bei dieser Arbeit wurde Einhalt gethan durch ein Canzleischreiben vom 19. Aug. 1834, welches die civilen Obrigkeiten dazu aufforderte, auf seine desfälligen Bemühungen ein wachsames Auge zu haben.

des Teufels in seinem innersten Wesen alterirt werde. Bei diesen Umständen sey der Zwang unerträglich, und unbedingte Freiheit sey zum unentbehrlichen Bedürfnisse geworden. Von der andern Seite wird daran erinnert, daß die nöthige Freiheit schon jetzt geachtet wird, indem die erforderliche Dispensation von der gesetzlichen Ordnung Niemanden leicht verweigert werde; daß aber die Forderung einer völligen Aufhebung des Gemeindeverbandes von dem separatistischen Grundsatze ausgehe, daß zur kirchlichen Gemeinschaft vollkommene Glaubenseinheit nothwendig sey, und daß diese Aufhebung dem kirchlichen Leben zum unersetzlichen Nachtheile gereichen würde, indem das Seelsorgeramt in seinem Wirken gelähmt, kirchlicher Unfug aber vielfach gefördert werde. Die bedeutendsten, sich entgegengesetzten Wortführer waren von jener Seite: Pastor Fengar, Prediger in Seeland, von dieser: Pastor Gieshing, Prediger auf Falster.

Schweden.

Biblische und philosophische Theologie.

Nachdem schon seit 1788 eine Commission zur Revision der kirchlichen Bibelübersetzung ernannt gewesen, und das revidirte neue Testament im J. 1816 erschienen war, ist endlich im J. 1834 eine Probeübersetzung des Psalters öffentlich mitgetheilt worden. Diese hat aber die Erwartung wenig befriedigt und zu vielen Ausstellungen Anlaß gegeben. Der von der Bibelcommission anerkannte und aufgestellte Grundsatz, „die alte Bibelsprache soviel als möglich beizubehalten und nur in solchen Stellen Aenderungen vorzunehmen, wo der Ausdruck des Originals unrichtig verstanden und ausgelegt worden oder wo der Ausdruck als Folge der veränderten Sprachweise zu undeutlich oder anstößig gefunden wird" — ist vielfach übertreten worden. Ohne Noth und Grund ist von

menschlichen Geistes mit dem Wesen Gottes liegt die Möglichkeit einer Vereinigung beider; sie sind quantitativ verschieden, qualitativ aber Eins. Diese Vereinigung (unio mystica) ist nur in Christo in ihrer Vollkommenheit verwirklicht; die Gottheit und die Menschheit, als göttliches und menschliches Selbstbewußtseyn, sind in Eine Persönlichkeit vereinigt. Diese persönliche Vereinigung ist nun gerade die communio naturarum, und diese muß zugleich als communicatio idiomatum gedacht werden; die menschliche Natur muß der göttlichen Eigenschaften theilhaftig geworden seyn, nicht aber die göttliche der menschlichen; denn diese sind schon in ihrer höchsten Potenz dort vorhanden. Ebenso folgt aus der quantitativen Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur, daß die sogenannten attributa quiescentia, welche die absolute Unendlichkeit bezeichnen, der menschlichen Natur nicht mitgetheilt werden können. Die Vernunft wie der Wille Christi war mithin in qualitativer Hinsicht vollkommen, aber sein Wissen darf nicht als absolute Allwissenheit, seine Unsündlichkeit nicht als absolute Heiligkeit gedacht werden. — Der Verf. will demnach den Begriff von der comm. idiom. festgehalten wissen als Schutzwehr gegen den Nestorianismus und den Eutychianismus, indem ohne denselben entweder die höhere Einheit und wirkliche Vereinigung der beiden Naturen oder die Wahrheit und Selbständigkeit jeder Natur für sich aufgegeben werden müsse. Doch wird es auf der andern Seite zugegeben, daß die Lehre nicht unverändert in der alten Form durchgeführt werden dürfe, indem man theils unnöthige Subtilitäten zu vermeiden, theils verschiedene Mißgriffe zu berichtigen habe, die aus unzulänglicher philosophischer Erkenntniß und aus Ueberschätzung des logischen Beiwerkes entsprungen sind. — Zwei andere Aufsätze: Ueber die Hauptmomente des ordo salutis; und: Von der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften, sind kürzer skizzirt und von geringerer Bedeutung.

Historische Theologie.

Diplomatarium Suecicum, von Liliegrén angefangen, ist mit einem zweiten Theile fortgesetzt worden. Eine reiche Sammlung großentheils zu der Kirchengeschichte Skandinaviens gehörender Urkunden aus öffentlichen und privaten Archiven ist in diesem Werke mitgetheilt.

Aufsätze zur Kirchengeschichte Schwedens, vom Prof. J. H. Schröder, Bibliothekar in Upsala, in lateinischer Sprache (1836). Fleißig und genau gearbeitete Monographien: von verschiedenen Gilden und Brüderschaften im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Ausbreitung des Christenthums in Lapland, der Heiligenverehrung in Schweden u. a. m.

Beiträge zur Geschichte der schwedischen Kirche und der schwedischen Reichstage, von Ahlquist, Berell und Lignel (1835). Aus den kirchlichen Archiven hat diese verdienstvolle Sammlung zur Geschichte des kirchlichen Lebens und der über die kirchlichen Verhältnisse gepflogenen öffentlichen Verhandlungen wichtige Beiträge geliefert.

Die älteste Metropolitankirche Nordens, von C. B. Brunius, Prof. der griech. Litt. in Lund (1836). Die merkwürdige Domkirche in Lund, aus dem 11. Jahrhunderte, im sächsischen Rundbogenstyl gebaut, mit einer großen Krypta, hat hier eine mit Sachkenntniß und Fleiß ausgearbeitete Beschreibung erhalten. Außer der architektonischen Beschreibung hat der Verf. zugleich, zum Theile aus diplomatarischen Quellen, die Geschichte der Kirche und des Bischofssitzes und Domkapitels derselben bis in die neuesten Zeiten herab gegeben.

Praktische Theologie.

Von dem Begriffe und der Eintheilung der praktischen Theologie handeln zwei akademische Ge-

ter dem Vorsitze und der Leitung der resp. Bischöfe gehalten werden. Mehrere Tage werden hier in geselligem Vereine zugebracht; dem Bischofe liegt es ob, das Merkwürdigste, was seit der letzten Synode in der Kirche, in der theologischen Litteratur und in den Stiftsangelegenheiten zum Vorscheine gekommen, in einem amtlichen Berichte zusammenzufassen und dabei über Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart seine Ansichten, Wünsche und Rathschläge den Amtsbrüdern mitzutheilen. Von verschiedenen Geistlichen werden Predigten gehalten, auch Disputationen über dogmatische oder kirchenrechtliche Theses. Ausgezeichnet durch Reichthum und Werth des Inhalts sind die im J. 1836 erschienenen Amtsberichte von der Synode im Stifte Gothenburg vom Bischofe Wingaard, und von der Synode im Stifte Werió vom Bischofe Dr. Tegnér. Der letztere ist ins Deutsche übersetzt.

Nachdem in früherer Zeit die theologischen Facultäten in Schweden beinahe ohne Einfluß auf die Bildung der jungen Theologen gewesen waren — denn das theologische Amtsexamen wurde bei den Domkapiteln gemacht, deren Mitglieder der Mehrzahl nach nicht Geistliche sind, sondern Lectoren bei den Gymnasien, und es war durch keine gesetzliche Vorschrift den Studirenden zur Pflicht gemacht, den Vorlesungen auf den Universitäten beizuwohnen —, sahen sich die theol. Facultäten im J. 1831 durch eine kön. Verordnung in ihre natürliche Stellung eingesetzt, indem ein vollständiger theol. Cursus angeordnet, auch das theol. Examen den Facultäten übergeben ward. Zu dieser Veranstaltung hatte sich, wie es scheint, die schwedische Kirche Glück zu wünschen. Indessen erhob sich gegen die neue Ordnung der Dinge eine heftige Opposition auf dem Reichstage im J. 1834. Es wurde Beschwerde geführt über den Mangel an Candidaten, die als Kaplane den Landpredigern bei Altersschwäche oder in beschwerlichen Stellen beigeordnet werden könnten; der Grund dazu wurde in den übergroßen Forderungen gesucht, die jetzt von den Facul-

täten an die jungen Theologen gemacht werden sollten, und nach den Stimmen der Pluralität wurde der König um Wiederherstellung der alten Ordnung ersucht. Von Seiten der Regierung wurden Gutachten der beiden Universitätsfacultäten und der Domkapitel eingeholt; diese sind — mit Ausnahme des der Facultät in Upsala — im Drucke erschienen:

Verhandlungen wegen des Mangels an Predigern im Stifte Lund, auch wegen der Bildung der angehenden Prediger auf den Universitäten (1836). Die Schrift ist von Erläuterungen und Anmerkungen begleitet, die den Bischof Agardh zum Verfasser haben. Diese betreffen nicht bloß locale und nationale Verhältnisse, sondern beziehen sich zugleich auf allgemeine Principien, auf eine bestimmte Ansicht der wissenschaftlichen Theologie und der theologischen Bildung, und erhalten eben dadurch eine ungemeine Merkwürdigkeit. Denn nicht nur darüber wird geklagt, daß das Facultätsexamen, namentlich auf der Universität in Lund, nach einem gar zu großen Maßstabe angelegt ist, sondern die Forderung des Bischofs, die jungen Theologen müßten von dem Universitätszwange emancipirt werden, stützt sich vor Allem einmal darauf, daß „ein Uebel schon in dem Examensprincipe stecke, weil es daran gewöhne, von gelehrten Sachen mit einem trügerischen Scheine von Gründlichkeit zu sprechen", sodann aber auch darauf, daß „die akademische Theologie eine ganz andere sey, als die Theologie der Kirche, indem die erstere kritisch sey und zu keinem bestimmten Resultate führe, die letztere positiver Natur mit schon festgestellten Resultaten; für die akademische Theologie sey der Glaube der Kirche kein Factum, sondern ein Problem"; dieß sey kein Wunder, indem die gegenwärtige Theologie ihrem Hauptinhalte nach von zwei Verleugnern des Christenthums, von Semler, „dem deutschen Voltaire", und von Kant sich herschreibe. Bei so bewandten Umständen dürfe es den jungen Theologen höchstens nicht

verboten seyn, den akademischen Vorlesungen beizuwohnen: „Junge Leute dürfen nicht gezwungen seyn, Vorlesungen zu hören, die möglicherweise den Glauben ihrer Kirche anfeinden; unglücklich ist das Land zu nennen, in welchem der akademische Lehrer die Gedankenfreiheit auf Despotenart beherrscht, die unschuldige Jugend zwingen kann, durch Vorlesungen, Examina und Zeugnisse seine Lehren sich anzueignen; in einem solchen Lande ist keine Gewissensfreiheit zu finden" a) u. s. w. — Die Widerlegung dieser Schrift ist, wie zu erwarten, nicht ausgeblieben; der Propst Dr. Reuterdahl hat sie übernommen. Mit Recht heißt es hier: „daß es durch jene Schrift der Nachwelt möglich gemacht worden ist, zu wissen, wie man in den Jahren 1834 und 35 über die Theologie und die geistliche Bildung in Schweden gedacht habe." Die Widerlegung der retrograden Partei konnte an sich keine Schwierigkeit haben; nur das mochte schwer seyn, sie sine ira et studio auszuführen; dieses ist dem Verf. vollkommen gelungen.

Einer theologischen Zeitschrift hat sich die schwedische Litteratur wieder zu erfreuen. Die theol. Quartalschrift, von Reuterdahl und Thomander herausgegeben, ist nach einer Pause wieder entstanden, und in ihr ein würdiges Organ der freien Wissenschaft und des kirchlichen Geistes.

---

a) Das Befremden über solche Aeußerungen aus dem Munde und der Feder eines evangelischen Bischofs wird sich etwas verlieren, wenn es erwogen wird, daß gerade nach der älteren Studieneinrichtung Bischöfe nicht weniger, als Prediger ohne vorherige theologische Bildung ernannt werden konnten. Der Bischof Agardh war früher Professor der Botanik in Lund und vertauschte unmittelbar diesen Lehrstuhl mit dem Bischofsitze.

